JEAN WAHL

TRATADO DE METAFISICA



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

JEAN WAHL

Tratado de Metafísica

Fondo de Cultura Económica - México D.F. - 1960

SECCIÓN DE OBRAS DE FILOSOFÍA

*

TRATADO DE METAFÍSICA

Primera edición en francés, 1953
Primera edición en español, 1960

La versión original de esta obra fue publicada por Payot, de París, con el título de: *Traité de métaphysique*.

Av. de la Universidad 975 - México 12, D. F.

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

PREFACIO

Sin duda, un tratado revolucionario es casi inconcebible, ya que la función de un tratado es dar soluciones ordenadas a los problemas clásicos, y una revolución haría imposible tal empresa. Además, es en extremo difícil hablar de una revolución filosófica que se efectúa ante nuestros ojos.

Esta empresa de un "tratado revolucionario" no podría satisfacernos por otra razón: la de que existe una tradición filosófica; y quien no la conoce no puede comprender la revolución. Una de nuestras tareas esenciales consiste en revelar la continuidad del pensamiento desde los presocráticos hasta nuestra época, a pesar de las revoluciones. Debemos tener conciencia del hecho de que somos herederos de una antiquísima cultura que, en materia de filosofía, comienza en Tales y Anaximandro.

Para nosotros, por lo menos, se tratará a la vez de ofrecer el sentimiento de esta revolución en los conceptos a que hemos aludido, y de comunicar el sentimiento de la larga tradición que acabamos de mencionar. Será necesario, a la vez, destacar lo que hay de nuevo en las concepciones contemporáneas y lo que en ellas se encuentra de idéntico a las más antiguas especulaciones. Y esto tanto más cuanto que presenciamos una especie de retorno, revolucionario en su esencia, a aquellas antiguas concepciones.

Observemos también que la atención que debemos prestar a la historia cuando estudiamos filosofía es de un género particular; lo importante es la filosofía, cuya historia estudiamos, más que la historia como sucesión en el tiempo de los pensamientos de los hombres. Sin embargo, hemos de decir, al mismo tiempo, que consideraremos los problemas filosóficos en relación con la revolución filosófica actual o futura, así como en sus relaciones con su fondo histórico.

Esto no quiere decir, necesariamente, que haya progreso en la filosofía. Por lo menos en un sentido, no lo hay. Platón jamás será superado. Pero habrá cambios de perspectivas, visiones particulares de los problemas eternos y existirá también un cierto movimiento. Que este movimiento constituya un progreso, no puede decidirse desde el principio. Sin duda, en lo tocante a determinadas cuestiones, los términos de los problemas se han definido con mayor claridad, algunos problemas se han desvanecido

y otros han aparecido. En conjunto, no obstante, es conveniente creer que los grandes pensadores del pasado poseían, por lo menos, tanta penetración como nosotros. Los filósofos griegos vieron los problemas con una simplicidad y una ingenuidad a las que siempre es bueno volver; en Descartes encontramos una audacia rara vez igualada; Kant ha pesado los términos de los problemas con más cuidado que cualquier otro filósofo. Platón, Descartes y Kant, a los que quizá podríamos añadir a Hegel, son probablemente los hitos más importantes de toda la historia de la filosofía.

No cabe duda de que cada día se manifiesta más la necesidad de ver los lazos que unen la cultura de Occidente con la de Oriente. Por lo demás, han existido siempre relaciones entre estas dos culturas, desde los filósofos de Jonia, desde Platón, Pirrón y Plotino hasta San Juan, Spinoza, Malebranche, Leibniz, y después hasta Schopenhauer. Añadamos que el estudio de las semejanzas entre los elementos de las tradiciones de Oriente y Occidente no nos debe hacer olvidar las diferencias y, sobre todo, no olvidemos que probablemente todo lo expresado en una de estas tradiciones está representado en una u otra forma en la otra tradición, tiene su equivalente en ella. Así, en el neoplatonismo encontramos afirmaciones semejantes a las de los grandes libros de la India, y, sin recurrir a las traducciones, a los comentarios de los especialistas, podemos estudiarlas directamente.

Los momentos culminantes de la mística oriental encuentran sus equivalentes en algunos de los momentos más altos de la filosofía neoplatónica y de lo que llamamos teología negativa.

Debemos tener en cuenta también que la tradición de la *philosophia perennis* tal vez ha relegado al fondo algunos rasgos fundamentales de la naturaleza humana, ha destruido en cierta medida el sentimiento de nuestro parentesco con el universo, que la poesía ha conservado mejor. El gran valor de la obra de Whitehead es su esfuerzo por unir al hombre con el mundo, gracias a una crítica de las concepciones cartesiana y kantiana, y a una transformación de nuestras ideas de causa y de sustancia, de espacio y de tiempo, conforme a los resultados de los descubrimientos científicos, y mediante formas de pensar a veces más sutiles y a veces más compactas que las que nos han sido trasmitidas a partir de las ideas de los griegos, de la Edad Media y del Renacimiento. Nos encontramos en vísperas de una revolución del pensamiento análoga a la que tuvo lugar cuando

el hombre abandonó la concepción antigua del mundo con su desconfianza de lo infinito, que aparecía sobre todo bajo la forma de lo indefinido, del tiempo, de la materia, a favor de un mundo nuevo, infinito y temporal, y en el que la materia había sido reducida a la extensión cognoscible. Y ahora hemos de dar una forma nueva, menos conceptual, a estas ideas de infinitud, de tiempo y de materia. Tal vez, inclusive, esta revolución será más grande que la precedente. Sus peligros, las posibilidades de error y de interpretaciones falsas que encierra, ilustradas ya en algunos elementos del pensamiento de Nietzsche, no deben hacernos perder de vista su necesidad. Pero esta necesidad no hace sino tornar más esencial para nosotros la necesidad de comprender los esquemas de pensamiento que se encuentran en Hobbes, Locke y Hume, así como en Platón, Descartes y Kant.

Las simplificaciones y las confusiones que provienen de los términos filosóficos tradicionales nos dificultarán la tarea de exponer los distintos sistemas. No existen términos más peligrosos para el pensamiento filosófico que los de "realismo", "idealismo", "racionalismo", "empirismo" y otros análogos. Y sin embargo, aquel que recomienda a sus estudiantes que no los empleen, se da cuenta de que él mismo está obligado a usarlos; por lo menos, trataremos siempre de precisar el sentido en que los empleamos. Observemos simplemente, por el momento, que la palabra realismo tiene dos significados diferentes, uno cuando oponemos realismo y nominalismo, y otro cuando lo oponemos al idealismo, de manera que Platón, por ejemplo, es realista en el primer sentido, e idealista en el segundo.

La historia del pensamiento filosófico, como la de la humanidad en su conjunto, ha sido una historia gloriosa, pero desgraciada. Debemos darnos cuenta, a la vez, de lo que los grandes pensadores han realizado, y buscar más allá de ellos una visión más rica y adecuada de la realidad. Pero el paso de nuestros espíritus a través de las grandes filosofías nos reportará siempre ganancias inapreciables. Debemos familiarizarnos con ellas, conservarlas en nuestra memoria y saludarlas antes de darles un adiós lleno de respeto. No debemos olvidarlas. Añadamos que, inclusive Platón, como se ha mostrado recientemente más de una vez, no está tan alejado de muchas teorías modernísimas como podría uno creer.

Conscientes de la revolución en medio de la cual nos encontramos, y atentos también a la tradición de nuestra cultura filosófica, a las palabras eternas de la filosofía, así como a las certi-

dumbres de la ciencia, debemos emprender este viaje a través de los conceptos filosóficos manteniendo presente en nuestro espíritu los conflictos entre nuestras tendencias diferentes y nuestros distintos sentimientos. Un estudiante al que los sofismas de Zenón de Elea se le presentaron al mismo tiempo que un ensayo de solución de las cuestiones planteadas por ellos, dijo: "Veo la solución, pero no veo el problema." No nos sentiremos demasiado desdichados si, sin llegar a ver completamente la solución, vemos por lo menos el problema y, tomando el camino de los filósofos, conservamos la fe en nuestra empresa humana.

INTRODUCCIÓN

En esta introducción querríamos, sobre todo, examinar la cuestión de si hay que cambiar o no los principales conceptos filosóficos, y ver, si han de ser cambiados, de qué manera podrán serlo.

De hecho, hay conceptos que han cambiado en el curso de la historia de la filosofía. Otros han permanecido casi sin modificación desde Platón hasta nuestra época. El que algunos hayan cambiado nos permite pensar que serán posibles nuevos cambios. Pero la permanencia de algunos otros no es forzosamente prueba o signo de que no tengan que cambiar; es posible que exista la necesidad de revisar los conceptos que hasta ahora han sido permanentes. Así, tanto el hecho de la permanencia de ciertos conceptos que deben someterse a crítica, como el hecho del cambio de algunos otros, pueden ser considerados igualmente como los signos de la posibilidad de una revisión de los conceptos.

Los cambios de conceptos no indican por fuerza un progreso. Sólo al fin de la obra tendremos que resolver la cuestión del progreso en filosofía.

Con objeto de estudiar la formación de los principales conceptos que han dominado la filosofía occidental, podemos partir de la meditación de Sócrates y de Platón, es decir, de la teoría de las Ideas. Ésta tiene un triple origen. En primer lugar, un origen ético. Sócrates se pregunta en qué condiciones podemos decir que un acto es bueno, cuáles son las condiciones de todo juicio de valor, y las descubre en la existencia de las Ideas absolutas: Idea del Bien, de lo Bello, de lo Justo, etc. (como se ve, admitimos la tesis de Burnet y de Taylor: la teoría de las Ideas fue socrática antes de ser teoría platónica). En segundo lugar, tiene un origen matemático. En el *Fedón* y en el *Menón* Platón se apoya en la idea de proposiciones o de seres matemáticos, para decir que hay cosas que son eternamente verdaderas, independientemente de la experiencia. Su tercer origen es la consideración de las obras de arte y de los objetos fabricados. El artista hace referencia a un modelo; el escultor, por ejemplo (la escultura ha desempeñado un papel importante en la vida intelectual de Grecia), hace referencia a un modelo que trata de representar con el mármol o el bronce; hay en su espíritu una forma que trata de realizar. Tales son los tres orígenes principales de las

Ideas: ética, matemática, estética o mecánica. Es muy curioso observar que, al final de su vida, Platón —según nos dice Aristóteles— afirmó que no existían Ideas de los objetos artificiales; con ello parece borrar y cubrir con una especie de velo uno de los orígenes de la teoría de las Ideas. En todo caso, recordemos que Platón parte de la consideración de tres creaciones del hombre, las matemáticas, la ética y el arte para mostrarnos cómo está constituido el universo. Naturalmente, un platónico podría alegar que no son realmente creaciones del hombre, que estas creaciones suponen ya la existencia de las Ideas. Anotemos simplemente que son tres creaciones del hombre, tres creaciones admirables las que permiten a Platón la concepción de la Idea. Pero ¿existe una razón para que el universo esté constituido a la manera de una obra de arte, o para que se pliegue a las leyes morales o matemáticas que nuestro espíritu inventa o consagra? Observemos también que los platónicos admiten una cosa que escapa a la explicación por la participación en las Ideas, y ésta es la materia. En tercer lugar, observemos que las palabras con que Platón designa a la Idea son las de *eidos* o *idea* cuya raíz tiene un sentido que las emparenta con la idea de *ver,* y que significan sin duda algo semejante a: los aspectos de las cosas. Podemos descubrir en este hecho la importancia que el sentido de la vista tiene para los conceptos de la filosofía occidental, importancia subrayada y criticada por Berkeley, Maine de Biran, Bergson y Whitehead.

Una de las grandes dificultades del platonismo provendrá del problema que se plantea cuando se quiere comprender cómo es que el mundo sensible, múltiple por esencia, puede participar en la Idea, cuya característica es la unidad. Ningún filósofo ha entendido mejor esta dificultad que el propio Platón. En general, podemos decir que ningún filósofo ha entendido mejor las dificultades del platonismo que Platón. Digamos, inclusive, que es el primero y el más grande de los filósofos que han refutado el platonismo tal y como se le concibe comúnmente. En el *Parménides,* plantea la cuestión de saber cómo es que el mundo sensible puede tener relación con las Ideas, si éstas son absolutas y, sobre todo, cómo pueden éstas tener relación con el mundo sensible. A partir del *Parménides,* el pensamiento de Platón evoluciona hacia un sistema harto diferente de lo que llamamos platonismo. Por una parte, en el *Parménides* mismo, muestra cómo sólo puede haber unidad de lo múltiple; de ahí podrá avanzar a la teoría del *Filebo,* según la cual los seres se forman mediante una acción

de lo que Platón llama "lo límite" sobre lo que llama "lo ilimitado". De aquí, puesto que sólo hay unidad de lo múltiple, podrá pasar a la idea de número, y volver a ciertas doctrinas pitagóricas. Por otra parte, en el *Sofista* muestra que el movimiento, el alma y la vida, lo mejor del mundo, no pueden excluirse de la esfera de las Ideas; comunicando una enseñanza opuesta, el *Filebo* insiste en que, en el seno del devenir mismo, se forman realidades, y que así como el movimiento se encuentra en la realidad ideal, una realidad se forma en el mundo sensible. De cualquier manera, esboza una teoría de lo real mucho más unificada que la que sostenía al comienzo.

Descubrimos en Aristóteles elementos semejantes a los que encontramos en Platón. Cuando trata de hacer comprender la diferencia entre la forma y la materia, o las cuatro causas, Aristóteles se vale del ejemplo de una estatua con lo que demuestra, a su vez, la importancia del arte en la constitución del pensamiento griego. Pero añade dos elementos nuevos. En primer lugar, la biología tiene para él mucha más importancia que para su maestro. El hombre existe porque es engendrado por el hombre y no porque participe en una Idea que sería la idea de hombre. La segunda consideración nueva es de orden lógico, o gramatical en el fondo. Hay una sustancia porque hay atributos. Aristóteles descubre que toda oración está constituida por un sujeto y un atributo, y piensa que el sujeto es una sustancia. La teoría de la sustancia es una objetivación del sujeto y una manera de representarse el mundo como un conjunto de proposiciones que tienen sujeto y atributo.

Hagamos a un lado, por el momento, el hecho de que hay lógicos modernos que admiten la existencia de proposiciones —proposiciones de posición y proposiciones de relación— que no se reducen al esquema aristotélico. En todo caso lo que hemos dicho de las matemáticas vale con mayor razón respecto de la lógica: no tenemos por qué decir que el mundo se somete a las leyes de nuestra lógica. No obstante, dos grandes filósofos, los dos filósofos que pueden considerarse especialmente como los teóricos de la sustancia, Aristóteles y Leibniz, han fundado su teoría de la sustancia en la lógica.

Hemos de volver a todas las cuestiones que plantea la idea de sustancia en Aristóteles. ¿Qué es la sustancia? ¿Es la forma? No, porque eso lo haría caer en el platonismo que tan severamente criticó. ¿Es la materia? No por cierto, salvo en un sentido inferior de la idea de sustancia. Es, pues, la unión de la forma y la

materia, pero esto equivale a decir que la sustancia Socrátes es este compuesto de forma y materia que es Sócrates. No hemos avanzado mucho

Podríamos decir que la diferencia entre Platón y Aristóteles consiste en que la sustancia, el ser, debe buscarse según Platón en el atributo, y según Aristóteles en el sujeto, al que, por lo demás, está ligado un atributo esencial. Pero ni Platón ni Aristóteles resolvieron los problemas que se les plantearon.

En la filosofía antigua existen otras corrientes. Es sorprendente descubrir que uno de los términos con que Demócrito designa el elemento fundamental del universo, el átomo, es ese mismo término de *eidos* que emplean Platón y Aristóteles. Pero no hay menos dificultades en el sistema de Demócrito que en los de Platón o de Aristóteles. No sabemos si cree en la pesantez de los átomos. En esta filosofía no encontramos una solución más sencilla que en aquellas que hemos visto hasta ahora.

Si lanzamos una mirada al conjunto de la filosofía de la Antigüedad, veremos la importancia de las matemáticas, de la ética, del arte, de la gramática, de cierto tipo de biología y del sentido de la vista. Estas características dominarán toda la historia de la filosofía.

A ciertos caracteres particulares del pensamiento antiguo se opondrán determinados rasgos del pensamiento moderno. Lo veremos por lo que toca al tiempo, lo finito y lo infinito, la cualidad y la cantidad, el mal y el alma. Tenemos allí una primera gran revolución del pensamiento filosófico. Podemos concluir que es posible efectuar otra.

Para los antiguos las ideas estéticas, morales y matemáticas están por encima del tiempo; son intemporales; y lo que es eterno es por esencia superior a lo temporal. Éste es un punto en el que han insistido los pragmáticos ingleses o norteamericanos, y que Bergson ha sacado a plena luz al final de *La evolución creadora:* existe un cierto desprecio por el tiempo en la Antigüedad, el tiempo es un ser disminuido. Y el tiempo mismo tiene una tendencia a estar sin cesar en decadencia, de manera que podemos decir que la idea de progreso no existe en la Antigüedad. Sin duda, en Esquilo y en Lucrecio podemos encontrar una cierta forma de esta idea, pero en Esquilo se trata de un progreso situado en el pasado, desde Prometeo hasta nuestros días; en Lucrecio, el deseo de que el hombre sea liberado por Epicuro del temor a los dioses permanece en estado de deseo. En conjunto, para los antiguos, el tiempo es una decadencia de la eternidad,

y se halla en decadencia creciente. Es necesario, pues, que nos volvamos hacia un pasado eterno, hacia un eterno pasado. Lo que lo indica claramente es la teoría de la reminiscencia, puesto que Platón nos dice que en otro tiempo vimos las Ideas, y que debemos recobrar la visión retrospectiva.

En segundo lugar, lo finito se considera superior. El griego gusta ver claridades netas recortarse sobre las cosas y prefiere lo finito a lo infinito o indefinido. Hay excepciones, como Anaximandro, que puso al principio de su filosofía el *apeiron;* como Meliso, que transformó la teoría de Parménides al decir que el todo no es finito. Pero basta con ver el desprecio con que Aristóteles habla de estos dos filósofos para comprender que el sentido común filosófico no estaba de su lado. Sin duda, podríamos hablar también del neoplatonismo y de Plotino, pero, aun si se admite que, en última instancia, el neoplatonismo es el resultado del conjunto del pensamiento helénico, nos encontramos primero, sin embargo, ante la cuestión de saber en qué medida ha influido en él la tradición oriental.

A esta superioridad de lo finito puede vincularse la de la cualidad sobre la cantidad. Para Platón, la cantidad es algo indefinido; va siempre hacia lo más o hacia lo menos; nunca es algo estable, en tanto que si digo que tal acto es bueno, manifiesto algo preciso.

Un tercer punto respecto del cual existirá una oposición entre el pensamiento antiguo y el conjunto del pensamiento moderno (aunque siempre hay excepciones), es el de la existencia del mal y del pecado. Para Sócrates, el Bien es una ciencia, y el Mal no es más que ignorancia.

Un cuarto punto, señalado por Bergson, es el de que mientras las Ideas son en cierta forma superiores al alma en Platón, en la filosofía moderna existe una tendencia a elevar, a exaltar el alma por encima de las Ideas.

Si consideramos estas diferencias entre el pensamiento antiguo y el moderno: importancia del tiempo, jerarquía que hay que establecer entre lo finito y lo infinito, entre la cualidad y la cantidad, realidad del mal, relación entre el alma y la Idea, será necesario decir que este cambio se ha operado, en primer lugar, bajo la influencia del cristianismo en lo que respecta al tiempo, el infinito y el mal. En efecto, mientras que para los antiguos es necesario volverse al pasado, y la esencia del tiempo es circular y se les aparece como una especie de eterno retorno, para los cristianos hay un momento del tiempo que es harto particular.

Es el momento de la Encarnación. El tiempo se orienta, se curva hacia el momento en que lo infinito se torna finito. Para el cristiano existe un momento privilegiado que es el de la aparición de lo infinito en lo finito. Vemos así toda la importancia del tiempo a partir del cristianismo y también la importancia toda del infinito. El infinito es Dios mismo. A veces, sin duda, los antiguos, Píndaro y los trágicos, vieron el problema del tiempo; y Platón en el *Parménides* destacó el instante. A pesar de ello, el primer pensador que ha considerado al tiempo en sí mismo y en su profundidad es San Agustín. Para Platón el tiempo es la imagen fugaz de la eternidad; para Aristóteles es el número del movimiento. Para San Agustín, no hay fórmula que resuelva el problema. Escribe: "si no pregunto qué es el tiempo, sé lo que es; pero en el momento en que me pregunto qué es, ya no lo sé". De San Agustín a Pascal y a Kierkegaard, se efectúa una evolución por la cual el pensamiento ahonda en la realidad del tiempo.

Hemos visto una de las razones de la diferencia entre las concepciones modernas y las de la Antigüedad. Pero hay que tener en cuenta también la influencia de la ciencia. En ciertos respectos, la influencia del cristianismo y la de la ciencia tienen el mismo sentido; en otros respectos, están en lucha una contra la otra. La ciencia atribuye al movimiento y al tiempo una realidad que no les atribuía la ciencia antigua. Las ideas de Hobbes y de Leibniz, uno de los creadores del cálculo infinitesimal, representan —en la metafísica— esta importancia del movimiento, al mismo tiempo que la del infinito. También, por influencia de la ciencia, la cantidad conquistó un lugar que no tenía en la Antigüedad. Para Platón, la cantidad era el dominio de lo indeterminado, lo que podía ir hacia lo más o hacia lo menos. La ciencia moderna la convierte en algo muy preciso, e inclusive en lo único que puede estudiarse con exactitud. Por el contrario, la cualidad se torna algo turbio (sobre todo las cualidades secundarias); hay por tanto una inversión completa de los términos.

Si queremos representarnos la jerarquía del mundo según los modernos (Descartes, Spinoza, Leibniz), diremos que por encima de todo se encuentra un Ser supremo, que es infinito; en seguida vienen las ideas claras y distintas; en Malebranche se reducen a la extensión, y, en consecuencia, a la cantidad. Más abajo, se encuentran las cualidades indefinidas. Vemos cómo la idea de infinito parece haberse desdoblado. Hay un infinito superior que es Dios, y un infinito inferior que son las cualidades. Hegel

llamará a uno el infinito bueno, infinito de plenitud, y al otro, el infinito malo, infinito de inadecuación constante.

Tal es, en conjunto, la oposición entre las filosofías antigua y moderna. En la Edad Media se efectuaron dos grandes intentos de conciliar la primera con uno de los orígenes de la segunda, el cristianismo; uno de estos intentos se fundó en Platón, el otro se apoyó en Aristóteles. De acuerdo con lo que hemos visto, ni uno ni otro podían dar una solución satisfactoria.

En cierta medida, podríamos decir que Descartes quiso conciliar el platonismo con la ciencia. Toma muchas cosas de Platón, en particular la concepción de la Idea en tanto clara y distinta; cuando formula la prueba ontológica, hace explícito un supuesto que se encontraba en el fondo de la teoría platónica. Descartes fue un purificador. Desembarazó a la filosofía de ideas ambiguas; e inspirándose en Descartes dijo Pascal que no hay que hablar de cosas espirituales materialmente, ni de cosas materiales espiritualmente. Descartes hizo posible el desarrollo de la ciencia, y pudo conservar al mismo tiempo el espíritu y la libertad. Constituyó dos dominios separados, e hizo posible que existan uno al lado de la otra, el espíritu que constituye la ciencia y la ciencia misma.

Pero podemos preguntarnos si, al mismo tiempo que cumplía esta importante tarea de la liberación del espíritu, no introdujo conceptos que hacían inaplicable su solución, y otros que no pueden aplicarse a nuestra ciencia. Basta con contemplar la historia del cartesianismo para darse cuenta de las dificultades que se encuentran en el pensamiento de Descartes, en particular respecto a la unión del alma y del cuerpo. Además, como ha observado Whitehead, el tiempo y el espacio tal y como los concibe Descartes, formado uno por puntos, y el otro por instantes, ya no responden a las exigencias de la física moderna. En primer lugar, ya no podemos separar el espacio y el tiempo; además, tampoco es posible ya separar puntos que estarían yuxtapuestos. No existen más que acontecimientos, cada uno de los cuales está presente por doquier. De manera que las concepciones de Descartes y de Newton, útiles en su tiempo, tienen que ser revisadas hoy en día.

El fracaso de la filosofía medieval condujo a la filosofía de Descartes; el fracaso de la filosofía de Descartes y de sus discípulos, e inclusive de sus adversarios, explica el nacimiento de la filosofía de Kant. Podemos repetir aquí lo dicho sobre Descartes: Kant realizó su gran obra, pero hay en su filosofía supuestos

que deben examinarse. Nos dice, por ejemplo, que puesto que hay fenómenos, hay noúmenos, que puesto que hay apariencias hay cosas que aparecen. Para él, éstos son axiomas del pensamiento. No puede decirse, evidentemente, que se encuentre allí una aplicación del principio de causalidad, ya que éste sólo se aplica al interior de los fenómenos. Es, pues, mediante un supuesto fundamental, que no debe vincularse al principio de causalidad, como Kant afirma la existencia de noúmenos. Pero no logra demostrarnos este supuesto fundamental de que no puede haber apariencias si no existen cosas que aparecen.

Podríamos plantear cuestiones semejantes a propósito de la distinción entre forma y materia, que existe tanto en Kant como en Aristóteles y Platón. Para Kant, la materia de las sensaciones es incognoscible; la forma es la estructura misma de la actividad del espíritu, y por eso es concebible por el espíritu.

Estas dos distinciones, entre los fenómenos y los noúmenos, y entre la forma y la materia, han sido criticadas por los postkantianos, Fichte, Schelling y Hegel, por una parte, y Renouvier, por la otra parte, que han tratado de desprenderse, en particular, de la distinción entre fenómenos y noúmenos. Renouvier convierte todas las cosas en fenómenos; como Hegel convierte en noúmenos todas las cosas. Intérpretes más recientes del kantismo como Cassirer o Brunschvicg han pensado que no es necesario seguir a Kant en su afirmación de la cosa en sí. Por otra parte, puede mostrarse que la psicología de la forma, cuando insiste en la idea de que todas las cosas tienen una forma, de que no hay nada que no tenga forma, es también una refutación del kantismo.

Hemos hablado de las corrientes racionalistas de los tiempos modernos. Pero hay que tener en cuenta también la tendencia empirista tal y como se encuentra particularmente en Locke y en Hume. ¿Encontraremos en ellos más satisfacción? Como dijo William James, lo que puede reprochársele al empirismo es no haber sido hasta ahora suficientemente radical. Locke y Hume prestan atención a las sensaciones, a las que consideran como si se sucedieran las unas a las otras en nuestro espíritu; es decir, que prestan atención a los términos. Pero en el espíritu se encuentran también las relaciones entre las sensaciones; no existe sólo esta sensación y después esta otra, sino que hay relaciones como las de *con, en,* e inclusive este *después* que acabamos de mencionar; hay una cierta cantidad de partículas en la frase que no son menos importantes que los términos; son los movimientos mis-

mos del espíritu, son las relaciones. El error del empirismo, cuando se le entiende rudimentariamente, es el de considerar las sensaciones como discontinuas; y esto hace muy fácil la tarea de refutar el empirismo. El racionalista insistirá en mostrar que no existen solamente los objetos, sino también la relación entre los objetos. Y como el empirista ha reconocido, al parecer, que estas relaciones no se encuentran en la experiencia, el racionalista sostendrá que son impuestas desde fuera por el espíritu. Pero si se hubiera avanzado con mayor profundidad en el sentido del empirismo[1] se habrían descubierto las relaciones en la experiencia misma, y ya no habría sido necesario recurrir a formas impuestas desde fuera. Las relaciones se habrían visto entre las cosas y en ellas; en la medida en que las palabras *entre* y *en* pueden conservar aquí un sentido.

La lucha entre el racionalismo y el empirismo puede seguirse sin fin. Examinemos algunos de los argumentos del racionalismo. Los principios de la razón, dicen los racionalistas, tienen una universalidad y una necesidad que no puede derivarse de la experiencia. La experiencia, añadirá Hegel, no puede darnos sino *aquíes* y *ahoras*, es decir, abstracciones que se desvanecen sin cesar. Por último, y éste será el tercero de los argumentos fundamentales, lo imperfecto y lo finito presuponen lo perfecto y lo infinito. Pero el primero de estos argumentos supone que se ha demostrado la inexistencia en el espíritu, de una facultad propia, difícil de explicar en verdad, por la cual iría de lo particular y lo contingente a lo universal y lo necesario. El segundo argumento, el de Hegel, se funda en una determinada concepción del lenguaje; Hegel quería que el *aquí* y el *ahora* expresaran plenamente las partes de la realidad, suponiendo que existan tales partes, a las que pretenden corresponder; pero, el *aquí* y el *ahora* no han sido en manera alguna hechos para expresar realidades, sino para designarlas. Parece, pues, que hay en Hegel un error acerca del concepto mismo que debemos formarnos del lenguaje. A esta concepción del *aquí* y el *ahora* en Hegel, que los hace desvanecerse, porque no quiere darse cuenta de que en nuestro discurso no constituyen sino indicaciones y gestos vocales hacia lo dado fuera de ellos, podemos oponer la concepción de Husserl cuando insiste en lo que llama el elemento "deíctico", el elemento de designación que se encuentra en el lenguaje.

1 Observemos que la filosofía de Hume, con su teoría de la creencia, del sentimiento y del hábito, no puede reducirse a un atomismo y admite la existencia de relaciones inmanentes a la experiencia.

En tercer lugar, respecto de la cuestión de saber qué va primero, lo perfecto o lo imperfecto, la lucha seguirá perpetuamente entre empiristas y racionalistas.

Pero, si bien hemos visto las insuficiencias del racionalismo, las del empirismo no son menos evidentes; y ya hemos dicho que no tiene en cuenta la realidad de las relaciones.

Podríamos inclusive preguntarnos si las doctrinas, en apariencia opuestas, no caen bajo los golpes de críticas idénticas. Acabamos de ver que las dos se apoyan en una negación de la presencia de relaciones en el seno de la experiencia. Además, las dos se mueven en lo que Whitehead ha llamado la región de la "inmediatez representativa". Esto está vinculado a lo que habíamos dicho de la preeminencia de la vista en la filosofía occidental. Si Hume, en particular, se esfuerza tanto por descubrir qué poder vincula al choque de una primera bola con el movimiento de una segunda, es porque considera los hechos desde fuera. Sólo volviéndonos hacia otra región, hacia nosotros mismos, podremos encontrar esa "eficacia causal" que nos dará acceso a lo que de móvil hay en el universo. Por lo demás, estas dos primeras críticas están vinculadas, en cierta medida, la una a la otra; por no haber rebasado el dominio de la "inmediatez representativa" no hemos podido ver la realidad de las relaciones. Lo que acabamos de decir nos permite avanzar a una tercera idea, estrechamente ligada a su vez a las precedentes y que han sacado a luz los fenomenólogos. Por debajo del dominio del juicio se encuentra la región de lo pre-predicativo; todo juicio versa sobre una realidad anterior al juicio; y es hacia esta realidad primitivamente dada hacia la que la filosofía, entendida aquí, según una indicación de Heidegger, menos como amor de la sabiduría que como interpretación de la comunión con las cosas, deberá hacernos ir, descender.

No insistiremos en otros caracteres comunes del racionalismo y del empirismo, como la teoría de las ideas representativas desarrollada en la escuela cartesiana y que de ésta pasó a Locke y a los empiristas; pero podemos insistir en la negación, implicada en las dos doctrinas, de lo que podríamos llamar un acto de trascendencia del espíritu, por el cual va, como dijimos, de lo contingente y de lo particular a lo universal y lo necesario, forjando y formando a los últimos por este acto mismo. Como ambos niegan este acto, el empirismo concluye que no existe ni lo universal ni lo necesario, y el racionalismo a su vez concluye que lo universal y lo necesario provienen sólo del espíritu.

Observemos que en el racionalismo mismo deben distinguirse tendencias diferentes. Lo vemos fácilmente al comparar las teorías de Leibniz y de Kant sobre el espacio. Para Leibniz el espacio es un orden racional. Para Kant, hay en el espacio un elemento de irreductible sensibilidad, que pone de manifiesto la disimetría entre la derecha y la izquierda. Así, uno insiste en que el espacio es orden y abstracción, y el otro en que el espacio está irremediablemente vinculado a lo irracional sensible. Y sin duda, cada una de estas visiones del espacio tiene su parte de verdad; pero sólo rebasando ambas doctrinas podremos darnos cuenta de cuál debe ser su lugar y cuáles sus relaciones mutuas.

Hemos visto cómo se separa el pensamiento moderno del de la Antigüedad, por el lugar que da a las ideas de infinitud, de tiempo y de materia. Pero tal vez, ahora, se trate, en una nueva fase del pensamiento, de dar a estas tres ideas en particular una forma menos conceptual. Llegamos, en efecto, a un punto en el que vemos que ideas fundamentales como las de espacio, tiempo y causa son puestas en tela de juicio y discutidas por los físicos, los psicólogos de la forma y por ciertos aspectos del psicoanálisis. El desarrollo de la ciencia ha mostrado la inadecuación de los esquemas anteriores de espacio, tiempo y causa. Como ha dicho un físico, Edmond Bauer, las palabras "partícula" o "corpúsculo" son, como todas las palabras, símbolos. Lo que entendemos por la palabra "corpúsculo" son series discretas de fenómenos. El racionalismo se ha aligerado; es característico ver las formas nuevas que cobra en un Cassirer, en un Brunschvicg, y luego en un Bachelard. En un libro de Brunschvicg, *La experiencia humana y la causalidad física,* se ve que para él el principio de causalidad, a fuerza de generalizarse y de modelarse sobre la experiencia, se reduce finalmente a la afirmación de que *hay un universo.* Se conoce la riqueza, la multiplicidad del racionalismo, o más bien del superracionalismo de Bachelard. Por otra parte, la psicología de la forma nos muestra cómo tiende a desvanecerse la distinción entre forma y materia. La fenomenología nos enseña a no tomar al pensamiento aparte de las cosas; y ésta es la teoría de la intencionalidad. Dirige nuestra mirada a un espacio concreto, anterior al espacio matemático, y a partir del cual ha podido formarse éste. Se preocupa por lo que Husserl llama la corporeidad de las cosas; este espacio que nos presenta no es el espacio homogéneo de la ciencia, sino el espacio vivido y concreto, hacia el cual tanto Bergson, en ciertos pasajes, como Minkovski hacen volver nuestra mirada. La filosofía de Heidegger

insiste en el hecho de que el hombre es esencialmente un ser-en-el-mundo, que no puede separarse del mundo. Vemos así todo un conjunto de tendencias hacia una transformación de los conceptos clásicos. Deben surgir nuevas maneras de pensar. Cuando los físicos nos hablan de indeterminación y los psicoanalistas de superdeterminación, ponen en tela de juicio, por así decirlo, el principio mismo de causalidad. Muchos principios clásicos se han disuelto; los marcos en que se encerraban las cosas han desaparecido;[2] y, por lo menos desde el punto de vista de la ciencia, las cosas que estos cuadros encerraban han desaparecido (al mismo tiempo que, por otra parte, la idea de cosa se estudia con mayor cuidado que nunca en la fenomenología de Husserl).

¿Conviene tal vez, en este momento, que nos volvamos hacia otras actividades humanas distintas de la actividad filosófica propiamente dicha? ¿Podríamos tal vez apelar a ciertos pintores y a determinados poetas? Un filósofo como Heidegger se ha apoyado a menudo en las intuiciones de Rilke y todavía más en las visiones de Hölderlin; Whitehead gusta de citar a Wordsworth y a Shelley. La meditación de Wordsworth nos permite sentir la duración, no en el sentido bergsoniano de la palabra, sino el hecho de que las cosas duran, la permanencia obstinada de ciertos aspectos de la naturaleza, como las rocas o las montañas. Shelley, por el contrario, nos hace percibir la fluidez de las cosas y su perpetua transformación; y sin embargo, por otra parte, sigue siendo platónico; las transformaciones de la llama o de la ola no les impiden seguir siendo tal llama o tal ola. Whitehead quiere indicarnos que deberíamos tratar de unir la visión de Wordsworth a la de Shelley. Podemos recordar que Platón decía que el filósofo es como el niño que quiere al mismo tiempo dos cosas contrarias: el reposo y el movimiento. De igual manera, Whitehead quiere que el filósofo conserve a la vez

2 Recordemos aquí las ideas que Nietzsche ha esbozado en ciertas notas que destinaba a la *Voluntad de poder*. Según él, los conceptos de "espacio vacío" y "átomo" son inutilizables. No hay esencia; son las relaciones las que constituyen la esencia. La causalidad y la finalidad se implican la una a la otra y ambas son simples interpretaciones. "No hay: uno tras del otro, sino solamente uno: uno en el otro, un proceso en el cual los momentos separados que se suceden no se condicionan los unos a los otros a la manera de causas y efectos. El sujeto es una ficción. No hay más que un reordenamiento de fuerzas y un cambio de cuantos de potencia. La necesidad y la ley desaparecen. Las cosas son, igualmente, una ficción. Todo 'átomo afecta todo el ser'."

estos dos constituyentes del mundo que son el reposo y el movimiento.

Claudel y Valéry, de manera harto diferente, pueden indicar al filósofo de nuestros días caminos por los que puede lanzarse. Claudel nos hace sentir lo que podríamos llamar una especie de subestructura de las cosas, una densidad, un espesor. Valéry, por otra parte, se mueve en lo más sutil que existe, en las posibilidades más aéreas; y piensa que la ciencia, al disolver las cosas en una red de relaciones, nos permite alcanzar lo que hay, a la vez, de más real y de más evanescente. He ahí dos autores que nos muestran vías opuestas. Pero, muy a menudo, lo que llamamos sentido común ha descuidado estas vías extremas a fin de construir sistemas de conceptos más fáciles de comprender. Pero tal vez, si se quiere buscar la verdad, haya que lanzarse con Claudel a una meditación que va hacia el extremo espesor, o con Valéry a una reflexión que va hacia la extremada sutilidad. Veremos que, por lo que respecta a la mayoría de los problemas, hay que ir ya hacia una concepción pre-predicativa y pre-relacional, ya hacia una concepción en la que nos parece, por influencia de la ciencia, que el mundo está tejido de relaciones.

Podemos también recurrir a la meditación sobre los pintores. Un Cézanne nos muestra la subestructura espacial y nos hace captar ciertos aspectos de reposo; un Van Gogh nos muestra la extremada agitación de la naturaleza.

Sin duda, se nos recordará que la ciencia tiene algo que decir; y lo reconocemos de buen grado. ¿No acabamos de escribir que Valéry nos orienta hacia la vía de la meditación científica? Asimismo, tal vez sea conveniente ampliar lo que decimos al insistir únicamente en lo pre-predicativo y lo pre-relacional. Pero, entretanto, conviene que hagamos ahora unas cuantas observaciones. En primer lugar, la ciencia parte del mundo del sentido común. El sabio forma una teoría del color, pero lo hace ante todo porque tiene la sensación de color. El mundo del sentido común es el punto de partida del mundo de la ciencia. Puede ser que el mundo del sentido común parezca ser a veces negado, por lo menos en su valor, por el desarrollo de la ciencia; pero podemos recordar siempre que, sin el mundo del sentido común, la ciencia no tendría ni punto de partida, ni significación. En segundo lugar, desde el punto de vista del sentido común vemos los objetos de cierta manera; sin duda, con la ayuda de instrumentos el hombre está en posibilidad de

ponerse, por así decirlo, a un nivel diferente de su nivel ordinario y de ver, después de un análisis, los objetos de una manera más exacta. Pero no es necesario que esto le haga perder la conciencia del hecho de que ve los objetos del mundo sensible tal y como los ve. Podría decirse que el punto de vista de la ciencia es un punto de vista real para un ser distinto del hombre y en el cual el hombre se transforma por el hecho mismo de la ciencia. Pero no somos sabios naturalmente; el punto de vista del sentido común es el del hombre colocado en su condición; el punto de vista del sabio es el del hombre en tanto que puede colocarse fuera de su condición ordinaria.

En tercer lugar, podemos decir que la ciencia nos da el esqueleto de la naturaleza. Recordando que descompone las cosas en relaciones móviles, podemos ver lo que tendría aquí de insuficiente la idea de esqueleto. Tal vez podríamos decir, si nos atreviéramos a hacer esta comparación, que se trata de un esqueleto moviente.

En cuarto lugar, la ciencia es sin duda una de las más elevadas creaciones del espíritu humano. Pero ¿en qué consiste esta actividad? Como acabamos de indicarlo, consiste en buscar lo que es la subestructura de las cosas. Así la ciencia, que pertenece a la superestructura de nuestro espíritu, busca la infraestructura de las cosas.

De acuerdo con lo que hemos dicho, puede verse que la filosofía es para nosotros la búsqueda de lo inmediato. La idea de una investigación de lo inmediato puede parecer sorprendente a primera vista. Pero es tal la condición del hombre que lo inmediato no es dado y debe buscarse. Bergson intituló su tesis *Los datos inmediatos de la conciencia.* Pero vemos, aun en esta obra, que lo inmediato no es algo dado, sino que es necesario hacer un esfuerzo para adquirirlo.

Aquí habría ocasión de recordar, una vez más, la crítica que Hegel hizo de lo inmediato; pero también es ocasión de recordar que cuando pensamos el *aquí* y el *ahora* nos dirigimos, orientamos nuestro pensamiento hacia las cosas, y no tenemos en manera alguna la idea de que podemos expresarlas completamente. En este sentido, podríamos decir que Husserl tiene razón frente a Hegel. Sin duda, el positivismo lógico piensa que la filosofía debe reducirse por entero a una especie de estudio del lenguaje; pero reducirlo a esto sería, para nosotros, negarla.

Lo que nos importa, sobre todo, es ver el mundo en su carácter concreto, no sólo el mundo de las cualidades primarias

a las que Descartes piensa que deben reducirse los cuerpos, sino un mundo dotado de cualidades secundarias, como lo pensaron filósofos como Berkeley, Bergson, Whitehead y, para citar la expresión de Alexander, dotado de cualidades terciarias, es decir, de valores. Tal mundo no puede descomponerse en elementos homogénos, en átomos o electrones, sino en centros concretos, es decir, en particulares vistos como totalidades. Aquí, la actividad primitiva del espíritu no es una síntesis, sino más bien un análisis por el cual es descompuesto el todo inmediatamente sentido. Hemos insistido en la existencia de relaciones, pero, después de haber sacado a luz la importancia de la idea de relación, es necesario sin duda ir más allá, hacia una crítica de las relaciones mismas, hecha desde un punto de vista análogo a los de Bradley y de Bergson, por diferentes que puedan parecer a primera vista estos dos filósofos. Es también el momento de recordar que la vista no debe ser nuestro único modo de acceso a los fenómenos, y que los demás sentidos pueden darnos indicaciones igualmente valiosas.

Esta idea de que la filosofía es la búsqueda de lo inmediato nos hará comprender cómo muchos de los grandes movimientos modernos del pensamiento filosófico son reacciones contra Hegel, contra aquel universal mediato en el que quería ver el fin del pensamiento humano. Pensadores tan diferentes como Kierkegaard, William James y Bergson quieren hacernos retornar al paraíso perdido de lo inmediato.

La propia ciencia nos indica sus límites. El sabio se da cuenta, mejor que nunca, de que existen límites a su investigación, que la búsqueda de la precisión en una dirección trae consigo una visión turbia en otra dirección. Tal es uno de los sentidos que pueden dársele al principio de indeterminación.

Por lo mismo que la ciencia nos dice esto, contribuye a reforzar la posición realista. Hay algo que no es nuestro espíritu y sobre el que nuestro espíritu hace presa, pero hasta un cierto punto solamente.

Nos hemos colocado, hasta ahora, sobre todo en el punto de vista del mundo exterior y de nuestra relación con él. Pero ¿a quién se hace presente este mundo? A nosotros mismos en tanto que seres existentes. Uno de los caracteres de la filosofía contemporánea es su insistencia en esta idea de existencia que permite no plantear desde el principio la cuestión de saber si el hombre es un alma o un cuerpo, o los dos, y verlo en una totalidad que no es reductible a ninguna idea de sustancia.

Esta existencia está esencialmente vinculada a lo distinto a ella; y tal es el sentido de la idea de trascendencia en la filosofía contemporánea. Esta trascendencia —que para Kierkegaard era nuestra relación con Dios— se ha convertido en nuestra relación con el mundo.

A partir de lo que hemos dicho, podemos ver cómo una de las ambiciones de la filosofía será la de superar las separaciones, las dicotomías, o, para decirlo con la expresión de Whitehead, las bifurcaciones que los filósofos han trazado en la experiencia. Se tratará, como lo ha mostrado Bradley, de ir más allá de la separación entre sujeto y atributo, de ir también más allá de la separación entre lo subjetivo y lo objetivo. A este respecto, es un esfuerzo análogo el que encontraremos en filósofos como Bergson, James, Heidegger. La idea de ser-en-el-mundo, en este último, es la indicación del esfuerzo por el cual, negando que el sujeto esté encerrado en nosotros mismos, lo pone al mismo nivel en comunicación con el mundo; inclusive, habrá que decir que hay algo que es más que comunicación, ya que ni el sujeto ni el mundo pueden ser dados el uno aparte del otro. Y hay que observar también que ninguna de las palabras empleadas en esta fórmula es plenamente satisfactoria, ni la palabra *mundo*, ya que nunca hay mundo aparte de la actividad del sujeto, ni aun la palabra *ser*, ni la palabra *en*. No estamos en el mundo como en un continente. Todas estas palabras nos orientan hacia alguna cosa, más de lo que nos la hacen ver.

Pero observemos, al mismo tiempo, que nunca hasta hoy se han presentado los sistemas en forma tan absoluta. Así, el filósofo norteamericano Sheldon ha podido hablar, por una parte, de un *gran objetivismo*, y por otra parte de un *gran subjetivismo*. Vemos, al mismo tiempo el esfuerzo por agudizar y por aniquilar las antítesis.

Las ideas que exponemos no están tan alejadas de las ideas de Hegel, como podría parecer a primera vista. Como lo ha dicho un excelente comentador, Georges Noël, "lo inmediato que la reflexión había negado es restablecido por ella. Lo restablece en cuanto se suprime a sí misma. Lo implica como condición de sus propias determinaciones... Es puesto como no-puesto. Constituye así la última determinación de la reflexión, la de la reflexión suprimida" (p. 62). Encontraremos algunas anotaciones que tienen el mismo sentido en el comentario de Kojève. Resta una diferencia entre el sujeto y el objeto de la

que no puede dar cuenta y razón más que un realismo metafísico.

Citemos, igualmente, este pasaje: "si por imposible no existiera lo que ontológicamente llamamos Negatividad, metafísicamente Tiempo o Historia y antropológicamente Acción, el idealismo (es decir, el monismo) tendría razón: sería superfluo oponer ontológicamente el ser al pensamiento y no habría necesidad de rebasar a Parménides. En efecto, no creo que pueda definirse lo Real de manera distinta a la de (entre otros) Maine de Biran: lo real, es lo que resiste" (p. 432). No decimos otra cosa. Lo que aquí se llama negatividad, es lo que nosotros llamamos dialéctica; lo que aquí se llama real es lo que, igualmente, llamamos nosotros realidad. Y todo el movimiento filosófico consiste en ir de un real percibido primero confusamente a ese mismo real, tal como será percibido —sin duda de manera todavía confusa, pero enriquecida— en el movimiento dialéctico, necesario por la dificultad en que nos encontramos de acercarnos a este real.

La afirmación de un realismo y de una inadecuación entre nuestro pensamiento y la realidad puede explicar que las doctrinas se sucedan y se contradigan. Hay en la historia de la filosofía un proceso dialéctico, por el cual lo contrario engendra lo contrario. Podemos verlo muy claramente al comienzo de esta historia cuando a la filosofía de Heráclito sucede la de Parménides. Podemos verlo muy cerca de nosotros en la manera en que el idealismo neohegeliano ha sido sucedido por el neorrealismo, y después por el neorrealismo crítico. El idealismo de un Bradley se había fundado sobre todo en la idea de que los términos no pueden pensarse aparte de las relaciones; y la misma doctrina se encuentra en el neohegeliano norteamericano Royce. Pero precisamente porque se había decretado esta prohibición de pensar los términos separados de las relaciones, los neorrealistas —fundándose en el hecho de que, si todo término que entra en una relación es cambiado, el conocimiento se torna imposible— han afirmado que para que haya posibilidad de conocimiento hay que pensar, precisamente, los términos como si pudieran existir aparte de las relaciones. Por otro lado, quizá porque los neorrealistas habían subrayado tan vigorosamente un monismo epistemológico según el cual la cosa y la idea de la cosa son idénticas, los realistas críticos han formulado, casi al mismo tiempo, una doctrina según la cual es necesario separarlas siempre, e inclusive separar siempre, en un acto de cono-

cimiento, tres términos: el sujeto, el objeto y la esencia que el sujeto va a recoger de alguna manera para aplicarla al objeto. Así, tenemos allí, al mismo tiempo, un ejemplo de la dialéctica que nos hace pasar del idealismo al realismo, y un ejemplo de la dialéctica inherente al realismo mismo, por la cual tiende sucesivamente a unir y luego a separar el sujeto perceptor y el objeto percibido.

No sólo en la historia de la filosofía, sino en la del pensamiento en general, podríamos encontrar estas antitéticas sucesiones de concepciones. Por ejemplo, a los períodos en que domina la idea de continuidad, siguen períodos en que prepondera la de discontinuidad. Por oposición al pensamiento del siglo XIX que daba preeminencia por doquier a la idea de continuidad, vemos hoy en día, en física y aun, a veces, en biología, que la discontinuidad toma la delantera. Esto no quiere decir que esta segunda idea sea más satisfactoria que la primera. Querría decir, más bien, que ni una ni otra son satisfactorias, que el espíritu se vale de cada una de ellas para resaltar un aspecto de lo real. Sin duda, ninguna de las dos es adecuada a la realidad, que sobrepasa todas nuestras ideas.

Lo que hemos dicho de la búsqueda de lo inmediato, de la voluntad de retorno a los orígenes puede explicar la rebelión de un gran número de filósofos importantes, a partir de Nietzsche, contra las grandes filosofías clásicas. Sería muy largo enumerar todos los adversarios de Platón: Nietzsche, Kierkegaard, James, Bergson y, en cierto sentido, Heidegger, forman parte de ellos. También resultaría muy larga la lista de enemigos de Descartes: Kierkegaard, Jaspers, Whitehead, y muchos otros. Lo que cierto número de filósofos como Nietzsche, como el pragmatista inglés Schiller, recomiendan es una vuelta a los sofistas. Pero la mayoría, y con ella el propio Nietzsche, piensan en un retorno a los presocráticos.

Esta observación debe completarse con otra: estos filósofos reconocen la importancia de los filósofos clásicos. Husserl ha escrito unas *Meditaciones cartesianas*,* Heidegger un libro sobre Kant.** Jaspers ha sido influido por Leibniz, Kant, Schelling, Hegel y muchos otros. Bergson citaba a menudo a Plotino, Berkeley, Maine de Biran. Whitehead apela a Aristóteles, Leibniz y Locke.

Cada período de la historia tiene su propia interpretación de

* Trad. esp. El Colegio de México, México, 1942. [E.]

** *Kant y el problema de la metafísica*, F.C.E., México, 1954. [E.]

los grandes filósofos. Esto se ve especialmente por lo que respecta a Platón. Bajo la influencia de los descubrimientos del siglo XIX relativos a la cronología de los *Diálogos,* y bajo la influencia también, a nuestro juicio, de una meditación más profunda sobre el platonismo, podemos tener actualmente una concepción de esta filosofía completamente diferente de la concepción ordinaria, o aun opuesta. A partir de la crisis señalada por el *Parménides,* Platón elabora una nueva concepción según la cual la esencia de lo real se descubre en la potencia de la acción, el movimiento ya no se reserva al mundo de las cosas sensibles, sino que también está presente en el mundo de las Ideas y, por otra parte, se constituyen sustancias en el seno de lo sensible. Habría así, en el último período de la filosofía platónica, una tendencia a la unificación de los dos mundos que al principio había dividido. Pero esta interpretación, que es la de Taylor, ha sido posible porque en la filosofía contemporánea ha existido un pensamiento, el de Whitehead, en el que Taylor ha podido apoyarse para interpretar a Platón.

También podríamos estudiar las interpretaciones recientes de Kant, sea la que parte del *Opus postumum,* para ver en Kant un precursor de todo aquello en lo que los postkantianos iban más allá del kantismo, sea aquella que, con Heidegger, insiste sobre todo en la idea de finitud en Kant. Igualmente, por lo que respecta a Descartes, cuando ya no se insiste solamente en la idea distinta de alma y en la idea distinta de extensión, sino en esta unión del alma y del cuerpo, en esta tercera sustancia que, según la expresión del propio Descartes, no podemos captar verdaderamente más que abandonándonos a las conversaciones y al curso de la vida. Así, tal y como hemos visto un Platón antiplatónico, descubriremos un Descartes anticartesiano.

Habíamos aventurado la idea de que no hay progreso en filosofía. Vemos ahora que las adquisiciones del pasado parecen ser cada vez más profundas a medida que nuestra visión del presente y del porvenir de la filosofía se amplía.

Del curso de la historia de la filosofía se desprenden ciertas verdades. Así, puede decirse que Platón ha demostrado, en verdad, no tanto la teoría de las ideas, cuanto la afirmación de que la verdad se encuentra en el juicio, y también la afirmación de que no hay una unidad absoluta, que sólo hay unidades de pluralidades. Kant ha mostrado que la existencia no es un predicado. Hegel ha puesto de manifiesto que no puede haber

algo que esté encerrado en sí, salvo lo Absoluto, y sobre todo que no hay nada estático en el universo.

Recordemos lo que dice Heidegger sobre la palabra filosofía. Insiste en que *sophia* no quiere decir "sabiduría"; el *sophos* es el que tiene cierta familiaridad con tal o cual cosa, el que se conoce en alguna cosa. Por otra parte, *philia* es el sentido de la comunidad o de la comunión. Y la filosofía no es el amor de la filosofía; sino que, invirtiendo los términos de la etimología consagrada, Heidegger nos dice que es el arte de conocerse en la comunión con las cosas.

No definiremos la metafísica y la filosofía como lo hizo Aristóteles, como el estudio del ser en tanto ser. O como la ciencia de las primeras causas y de los primeros principios. En efecto, por el momento, no sabemos ni lo que es el ser, ni lo que es la causa. Veremos inclusive que tenemos razones para dudar del valor de estas ideas, tal y como se exponen comúnmente.

Tampoco diremos que la filosofía es una ciencia en el sentido común del término. Es un conjunto de estudios. Más exactamente, es un conjunto de interrogaciones, es el arte de interrogarnos a nosotros mismos acerca de ciertas ideas que parecen ser muy generales. Esta generalidad no debe concebirse como una generalidad abstracta; y la palabra generalidad es sin duda insuficiente para designar lo que queremos decir aquí. En esta región metafísica, el problema, como lo han dicho Gabriel Marcel y Heidegger, nos mina el terreno; al mismo tiempo que las preguntas que el filósofo formula tienen un horizonte muy general, él mismo está comprendido en ese horizonte; el que pregunta se plantea a sí mismo como interrogación. De qué manera lo que podrá decir del horizonte en el que se encuentra le permitirá comprenderse a sí mismo; de qué manera ideas como las de copresencia con las cosas, para utilizar la expresión de Alexander, de prehensión, para utilizar la de Whitehead, o de ser-en-el-mundo como dice Heidegger, pueden aquí esclarecernos, es lo que solamente la serie de estos estudios podrá mostrar.

Partiremos de la consideración del devenir. De la reflexión sobre el cambio han nacido, en gran parte, los problemas filosóficos que el hombre se ha planteado a sí mismo desde el principio.

Inmediatamente después, una de las primeras empresas del pensamiento humano fue la de descubrir permanencias por encima o por debajo del devenir. De ahí, el problema de la sus-

tancia tal y como se les planteó en primer lugar a los presocráticos; de ahí, las ideas de esencia y de forma tal y como se manifestaron en las filosofías de Platón y de Aristóteles. De ahí, la idea de ser.

Pero estas diferentes ideas no podían constituirse sin que, al mismo tiempo, el espíritu humano prestara atención a dos categorías de ideas diferentes, las ideas negativas de un lado, las ideas relativas del otro; mientras que sustancia, esencia, forma y ser aparecen esencialmente como posiciones, ¿no había en el pensamiento humano mismo un elemento de negación necesario para que estas ideas pudieran ser definidas? ¿Y no había, por otra parte, ocasión de señalar, al lado de los términos que eran, las relaciones cuyo pensamiento no es menos esencial? Los problemas de lo negativo y de lo relativo se plantearon en el interior del platonismo y del aristotelismo; ¿cuál puede ser la relación de las esencias con la realidad sensible? En esto consiste todo el problema de la participación. La idea de negación debía intervenir en la averiguación de cómo pueden definirse las relaciones entre las esencias mismas.

Pero se trataba también, después de haber buscado en lo inteligible las sustancias y las esencias que explicaban lo real, de darse cuenta de que hay algo distinto de estas esencias y estas sustancias. Por consiguiente, a medida que se constituía el dominio de las esencias y de las sustancias, se formaba también la idea de una materia, informe, rebelde, materia casi inexistente. Se constituía por un acto complementario del acto constitutivo de las ideas. Esta materia era el dominio de la cantidad. Esta cantidad aparecía, primero, como algo indeterminado. Pero, bajo la influencia de los progresos de la ciencia, se fue determinando. Tal fue la obra, en particular, de Galileo y de Descartes. La materia se transformaba en la cantidad extensiva, en la extensión. Pero, ¿cómo comprender las relaciones entre los acontecimientos materiales? Aquí, la idea de causalidad, al perder la multiplicidad de sentidos que le daba Aristóteles, se convierte en causalidad eficiente; y poco a poco, de la idea de causa, el espíritu avanza a la idea de ley cuantitativa.

Pero, ¿podía contentarse con esta transformación de lo real en puras relaciones cuantitativas? En virtud de una reacción natural contra su primer esfuerzo, el espíritu introdujo de nuevo la cualidad. Sin duda, al constituir sustancias, esencias y formas, constituyó cualidades. Pero, ahora, se daba cuenta de que no sólo hay estas cualidades inteligibles, sino que existen

también cualidades sensibles. A partir de Berkeley en particular, asistimos a este desquite del pensamiento cualitativo. Es este plano último, este fondo de cualidades el que nos permitirá comprender mejor que la experiencia, tal como se nos da, no es una experiencia discontinua, formada por elementos homogéneos, sino un mundo de cosas y de personas, un mundo en el que hay centros activos, esas personas mudas que son las cosas, esas cosas parlantes, pensantes y deseantes que son las personas.

En el momento en que se presenta a nuestro espíritu la idea de un mundo de personas se hacen posibles la teoría de conocimiento, la de la libertad, la de la existencia, la del valor. Sería, pues, un error por parte de nosotros poner antes de la teoría de la realidad una teoría del conocimiento; ésta debe encontrar su lugar en el interior de una teoría general de lo real.

Una vez presentados y expuestos el mundo de las cosas y el de las personas, se nos descubren los problemas relativos al alma y a Dios, y se plantea la cuestión de saber en qué medida podemos personificar y realizar los términos hacia los que tiende el movimiento de trascendencia que abriga el espíritu.

Por último, ¿podemos unificar la totalidad de todo lo que nos es presente en las ideas de naturaleza, de mundo y de realidad? Cómo ante estas ideas asistimos a un movimiento dialéctico del espíritu, que sucesivamente las pone y las niega, y cómo, por otra parte, este movimiento dialéctico no cobra pleno sentido más que porque hay un real diferente de nosotros, son los problemas que plantearemos al terminar este libro.

Libro Primero

EL DEVENIR. GÉNESIS DE LAS PERMANENCIAS. LAS ESENCIAS CUALITATIVAS. HACIA EL HOMBRE

Primera Parte

EL DEVENIR

Podría pensarse que el primer estudio de un tratado de metafísica debería consagrarse a la idea de sustancia o a la idea de ser; pero, aunque nos damos cuenta de que podrá decirse que la idea de devenir supone las dos ideas anteriores, aunque no sea más que para oponerse a ellas, preferimos, siguiendo una indicación de Platón, comenzar nuestros estudios por la idea de devenir.

Platón nos dice en uno de sus diálogos que los primeros sabios fueron Homero y Hesíodo; nos hace observar que estos poetas son partidarios del devenir universal. Así, para Homero el océano es el padre de todas las cosas. Esta filosofía del devenir fue formulada filosóficamente por primera vez en el sistema de Heráclito.

La reacción contra el pensamiento del devenir explica en gran parte todo el desarrollo de la metafísica en Occidente después de Heráclito, y en particular de Heráclito a Leibniz.

A fin de negar la teoría de Heráclito, Parménides creó su filosofía del eterno reposo, o más bien, de una eternidad que rebasa a la vez el movimiento y el reposo. Pensaba que una teoría del movimiento universal es contraria a la inteligencia y al principio de no contradicción. Para él, no podía haber nada que fuera comienzo o cesación. En la esfera inteligible que concibió, todo es presente al mismo tiempo. Es una esfera perfecta, inteligible por completo y toda ella inteligencia.

Se ha dicho, y en cierta medida es verdad, que esta hostilidad al movimiento, que Parménides llevó a su culminación, caracteriza al pensamiento griego en general, y hasta puede sostenerse que es una característica fundamental del pensamiento filosófico occidental. En todo caso, la idea de que lo real es lo que no deviene la encontramos de nuevo en Anaxágoras, cuando éste reconstruye todas las cosas a partir de elementos eternos y preexistentes y dice que todas las cosas son las mismas; lo mismo que en Demócrito, puesto que, como se ha señalado, el átomo de Demócrito no es sino el Uno de Parménides dividido en infinidad de partes.

Podría sostenerse que en Platón se le da un cierto lugar al

heraclitismo, por lo menos cuando se trata del mundo sensible; pero, por otra parte, es en la filosofía platónica donde mejor vemos el desarrollo racional del culto a lo estable. Zenón, el discípulo de Parménides, había emprendido indudablemente una crítica del cambio fundándose en la idea de que el cambio no es accesible a la inteligencia humana y la hace enfrentarse a contradicciones. La crítica de Platón, en cierto sentido, lleva la misma dirección; pero existe entre ellos esta diferencia: mientras Zenón niega toda realidad al cambio, Platón se limita a confinarlo al mundo sensible. Muestra, en particular, cómo respecto a este mundo sensible que se halla en un flujo perpetuo no podemos alcanzar una verdad; las cosas nunca son de este o de aquel modo, puesto que se mueven sin cesar. Por fuerza en una teoría del cambio universal se termina por llegar a un escepticismo universal. Para que el discurso, el *logos*, sea posible es necesario que exista algo estable.

Así, pues, debe existir un mundo inteligible, un mundo de las ideas. Tendremos ocasión de ver cómo, en la serie de sus meditaciones, Platón restituye una realidad al cambio, aun en el interior del mundo de las ideas. Pero por el momento lo que debemos destacar es su afirmación de la estabilidad.

En otras formas, podremos encontrar de nuevo esta lucha contra el cambio en la filosofía moderna, por ejemplo, en la teoría de la sustancia de Spinoza. Esta teoría se comprende a partir de la teoría de la sustancia de Descartes. Pero, por el momento, insistiremos en otro punto del pensamiento de Descartes: en el papel que para él desempeña la idea del instante. Descartes, para alejar al cambio, se esfuerza en permanecer siempre en el interior del instante: lo que caracteriza a la intuición del *cogito*, es la instantaneidad, y lo que, según él, caracteriza la trasmisión del más alto de los fenómenos en el universo material, la luz, es también la instantaneidad. Descartes quiere evitar, en la medida de lo posible, la intervención del intervalo de tiempo y la intervención de la memoria; si desconfía de la memoria es porque desconfía del tiempo. Sin duda, es imposible quedarse para siempre en el interior del instante; pero es necesario salir lo menos posible; Dios, como el físico, no tiene en cuenta más que el momento inmediatamente anterior; o bien, habrá que fundar los instantes sucesivos los unos en los otros; y así recuperamos de nuevo la intuición; todo el universo de nuestro conocimiento se funda en la intuición instantánea del

cogito; todo el universo físico se funda en la trasmisión instantánea de la luz.

En Bradley, en Spir y, en un dominio más estrictamente lógico, en Meyerson, encontramos una desconfianza absoluta hacia el movimiento. La ciencia, dice Meyerson, es ante todo búsqueda de la permanencia y de la identidad. No nos detendremos a criticar aquí esta teoría que encontraremos de nuevo más adelante.

Sin duda, es preciso observar que, cuando se pasa de la filosofía antigua a la moderna, se efectúa un cambio en relación con este pensamiento del cambio. Ya no se le tiene por un dominio inferior de la realidad. Hay que tener en cuenta aquí la influencia de las concepciones dinámicas de los pensadores del Renacimiento, entre ellos Nicolás de Cusa y Giordano Bruno.

Pero este dinamismo se explica en gran parte por la influencia de las concepciones científicas nuevas y, en particular, del desarrollo del cálculo infinitesimal. Muy a menudo el concepto de cambio fue para los antiguos un concepto irracional, y esto es válido también (con algunas reservas en cuanto a ciertos aspectos de Platón y de Aristóteles) tanto para las filosofías que negaban el cambio como para aquellas que lo admitían. Pero con el desarrollo de la ciencia moderna los filósofos se han sentido autorizados a considerar que el cambio es pensable; hay una ciencia posible del cambio. Es, pues, sobre todo el desarrollo de la ciencia lo que explica la importancia que Hobbes y Leibniz han dado al cambio. Ya Galileo, y casi al mismo tiempo que él Hobbes, saca a luz la idea del elemento infinitesimal de fuerza, el *conatus,* presente en todos los momentos del cambio. Leibniz es el primer filósofo cuya doctrina representa la integración del movimiento y del cambio en la totalidad de una visión espiritual. Por influencia a la vez de sus concepciones fisiológicas, físicas y matemáticas, es decir, de sus concepciones del esfuerzo, de la fuerza y del cálculo infinitesimal, muestra a las mónadas en el proceso de ir de percepción en percepción en un movimiento incesante.

Esta importancia otorgada al cambio se continúa en una filosofía como la de Diderot. En el siglo XIX, con el desarrollo de la historia, así como con el de la biología, la tendencia a insistir en el cambio se irá acentuando. Es el desarrollo de la historia el que explica en parte la importancia que ha cobrado la filoso-

fía de Hegel, a la vez que esta filosofía explica la importancia que se le ha otorgado a la historia.[1]

Para Hegel el universo entero no es sino desarrollo, desarrollo de la Idea. Hay aquí un problema que un hegeliano no puede resolver fácilmente. La Idea es eterna; y por tanto la humanidad no puede llegar hasta ella sino mediante un desarrollo, mediante la historia. ¿Será la historia una fantasmagoría, puesto que la Idea es eterna? Pero Hegel nos dice que la historia es esencial a la Idea. Hay que conservar a la vez estas dos afirmaciones: la historia es manifestación de la Idea eterna, y la Idea eterna, en la que termina la historia, existe anterior y posteriormente a ella, puesto que es eterna.

Tal es el lugar que la Idea de devenir ocupa en el sistema hegeliano en general. Pero, por otra parte, esta idea se introduce en la deducción de los conceptos en un momento particular. El devenir es una síntesis de ser y de nada. Es la tercera idea que interviene en el sistema, después de las dos ideas de ser y de no-ser. En verdad, es la primera idea real, ya que las ideas de ser y de nada son conceptos absolutamente vacíos; y solamente en el momento en que el ser y la nada se reúnen en el devenir tenemos la primera idea que nos permitirá interpretar realmente al mundo. Los eleatas que se mueven en la idea de ser, y los budistas, que se mueven en la idea de nada, no nos pueden proporcionar una verdadera doctrina. Según Hegel, Heráclito es el primero que nos da una teoría del universo. Pero, a su vez, habrá que rebasarla; será necesario avanzar hacia el ser determinado, hacia la medida.

No es éste el lugar adecuado para criticar la teoría hegeliana; lo que podemos decir, es que, aunque sea muy interesante observar cómo la idea de nada interviene en Platón (con la forma de idea de otro) y en Hegel en la definición del devenir, esta idea de la nada plantea tantos problemas y ocasiona tantas dudas que a nuestro juicio más vale no introducirla. Por otra parte, en cuanto a la teoría hegeliana en su conjunto, hemos visto la dificultad en que se encuentra a consecuencia de la voluntad de Hegel de mantener a la vez las dos ideas de movimiento y de eternidad.

Hasta aquí, hemos visto varias interpretaciones del devenir, unas de las cuales son demasiado conceptuales, como la de Hegel, y otras, como la de Leibniz, eran concepciones de un devenir

[1] Podríamos poner como ejemplo de esta influencia el concepto que Renan se formó de la humanidad y de la historia.

demasiado ordenado. Con Bergson llegamos a una concepción más real del devenir. Según él, el devenir no puede concebirse ni como degradación del ser ni como mezcla de ser y no-ser, ni como juego de contrarios, según decía Heráclito, ni como paso de la potencia al acto, como se lo imaginaba Aristóteles; ni siquiera como un paso de una percepción a otra, según la idea de Leibniz, aunque, como quiere Whitehead, esta última idea se acerque más a la del bergsonismo. En sí mismo, el devenir se capta como un absoluto. No podemos jamás comprenderlo a partir de alguna cosa que le fuera exterior, a partir de puntos de vista que tomáramos sobre él. Así, pues, es en nosotros mismos donde lo captamos primero; y es esta percepción del cambio en nosotros mismos lo que Bergson en el proceso de su meditación extenderá a todas las cosas. El devenir aparecerá como la sustancia misma del universo. Bergson nos dice que el cambio es la estofa de las cosas.

Encontraremos una concepción semejante en la filosofía de Whitehead, que por muchos conceptos puede asemejarse a la de Bergson, de la que difiere por su actitud menos antiintelectualista y por el lugar que concede a la discontinuidad. La filosofía de Heidegger, cuando dice que la esencia del ser puede percibirse solamente a partir del horizonte del tiempo, es igualmente, en este sentido, una filosofía del devenir. Así, parece que con estos filósofos llegamos a afirmar lo contrario de lo que enseñaba Parménides, a ver la preeminencia del devenir; y si, en verdad, Homero y Hesíodo son los primeros filósofos, la filosofía retorna a su punto de partida heracliteano.

Pero, al mismo tiempo, la ciencia prosigue su obra y nos ofrece una transcripción abstracta de los movimientos.

Podríamos preguntarnos ahora en qué condiciones pensamos el devenir. Se ha dicho a menudo que para pensarlo es preciso tener la idea de una permanencia; si no tuviéramos esta idea, no podríamos pensar una cosa que deviene; el devenir es por fuerza el devenir de alguna cosa permanente. Es éste un punto en el que Kant insistió particularmente al mostrar que la categoría de sustancia es necesaria para poder concebir el cambio. Pero, podemos preguntarnos si una permanencia en el sentido pleno del término es necesaria para comprender el devenir, y si no bastará con tener ante nosotros permanencias relativas; es decir, que habría ritmos diferentes de movimientos, y la existencia de ritmos más lentos nos permitiría discernir los cambios más rápidos. Puede sostenerse, en consecuencia, que no es necesaria

una permanencia absoluta para pensar el devenir, que basta con que existan ritmos diferentes, velocidades distintas, como lo había visto Protágoras, y como lo entendió igualmente Hume.

De la misma manera que nos vemos conducidos a negar el lazo del devenir con la idea de permanencia, lazo que, por lo demás, sería un vínculo de oposición, nos veremos llevados a negar que el devenir esté vinculado a las ideas de imperfección, de no-ser, de posibilidad, lazos que implicarían, por lo demás, un lazo de oposición con las ideas de perfección, de ser y de realidad. Sólo en virtud de supuestos racionalistas podría afirmarse esta identidad del movimiento con la imperfección, con el no-ser, identidad afirmada por Platón en una etapa importante de su filosofía, o esa relación con ese no-ser relativo que es la posibilidad, según la concepción de Aristóteles.

Platón, al intentar explicar el devenir sensible, lo hizo con la ayuda de las ideas de límite y de díada indefinida o ilimitada, pues el límite impone una forma a la díada. Aristóteles trató de resolver el problema que planteaba el movimiento valiéndose de las ideas de potencia y de acto. Podríamos ver en estas tentativas casos particulares del esfuerzo por explicar el movimiento con la ayuda de la relación de contrario a contrario. Heráclito nos había dado un ejemplo de tal concepción. Pero, aunque haya sido expuesta por Heráclito, esta idea aparece todavía como harto conceptual. Sin duda, de acuerdo con la exposición del heracliteano en el *Fedón,* lo caliente deviene lo frío, lo frío deviene lo caliente, lo duro lo blando y viceversa. Pero éstas no son todavía más que traducciones, y traducciones al idioma conceptual.

Puesto que renunciamos a esta interpretación del devenir como paso de un contrario a otro contrario, ¿no podríamos por lo menos conservar la idea de que es el paso de un estado a otro, oponiendo estos estados al devenir que se encontraría entre ellos? En realidad, como ha dicho Bergson, estos estados forman parte del devenir; no hay estado; volvemos a nuestra idea anterior de movimientos, unos de los cuales son más rápidos, y otros menos rápidos, y son éstos los que parecen ser estados.

¿Diremos, como Kant, que para pensar el devenir es necesario efectuar una operación de síntesis? Esto equivaldría a decir que las partes del devenir, como las notas de una melodía, las palabras de una frase, se presentan primero en estado de separación y que luego las reunimos. La realidad se presenta en una forma mucho más continua, mucho más global de lo que pre-

tende esta tesis kantiana. Si existe una especie de unión en nuestro pensamiento del devenir, la llamaríamos re-unión, re-síntesis, puesto que tratamos de re-unir lo que nos ha sido dado primero en forma de totalidad. Pero, si existe esta re-síntesis, es solamente porque el espíritu quiere hacerse adecuado a una síntesis que se encuentra en la cosa misma. No hay por qué representarse una multiplicidad de cosas desorganizadas y, por otra parte, un acto organizador del espíritu. Teorías como las de la forma, filosofías como las de Bergson y Whitehead, una meditación como la de Husserl contribuyen a hacernos concebir este dato primitivo que es el devenir.

Después de haber disociado la idea de devenir de una multitud de otras ideas, llegamos a ver que resta una idea con la que la de devenir parece estar realmente vinculada: la idea de cualidad. Si no hubiera cualidad heterogénea en el mundo, no tendríamos indudablemente idea de devenir. Son los cambios cualitativos los que nos dan esta idea. Tenemos ahí en apariencia un círculo vicioso, puesto que hablamos de un cambio cualitativo que nos daría la idea misma de cambio, necesario, por otra parte, para que lo concibamos; e inclusive esto es más que una apariencia. Porque la idea de devenir es una idea primera; no podemos derivarla más que de devenires particulares que la presuponen.

Así, no hay explicación del origen de esta idea, ni tampoco análisis de la misma. No podemos contentarnos, como hemos visto, ni con la de Heráclito que opera por intermedio de contrarios, ni con la de Platón en el *Fedón,* que apela a la influencia de las ideas sobre la materia, ni con la del Platón de los últimos diálogos, que recurre a la acción del límite sobre lo ilimitado, ni con la de Aristóteles que emplea las ideas de potencia y de acto. Así como hemos visto que el pensamiento del devenir no tiene más condición que una diferencia en los ritmos del devenir mismo, que no hay otra idea vinculada a la de devenir que no sea la de cualidad, es decir, en el fondo, de irreductibilidad, así vemos que no hay análisis del devenir. Podríamos inclusive preguntarnos si hay un pensamiento del devenir. Esto depende del sentido que se le dé a la palabra pensamiento. Si entendemos con ella un pensamiento científico preciso, y si entendemos por devenir precisamente algo que es la negación de esta precisión, no puede haber pensamiento del devenir. Solamente si existe un modo del pensamiento más amplio, análogo a esta fusión de nosotros mismos con nosotros mismos en cuanto deveni-

mos, descrita por Bergson con el nombre de intuición, sólo entonces podremos hablar de un pensamiento del devenir. Pero es éste un pensamiento que es la negación del pensamiento puramente intelectual.

Conviene tomar la idea de movimiento en un sentido muy general; cuando hablemos de movimiento, no se tratará, pues, únicamente, ni sobre todo, del simple desplazamiento local, por ejemplo, del movimiento de las bolas de billar como se lo representa Hume; se tratará también del movimiento que tiene lugar en el espíritu; y se ve fácilmente que aquí los instantes no están separados unos de otros de la misma manera que los instantes que se pueden observar en los desplazamientos de las bolas de billar.

El movimiento que percibimos no está constituido para nosotros por una adición de instantes, según el supuesto implícito en los sofismas de Zenón, ni por una síntesis, como aquella de la que habla Kant. James y Bergson han mostrado suficientemente que el movimiento se capta de golpe y en conjunto; y encontraríamos ideas análogas en la *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty. "No soy yo quien reconozco en cada uno de los puntos y de los instantes cruzados el mismo pájaro definido por caracteres explícitos, es el pájaro el que al volar constituye la unidad de su movimiento, es él el que se desplaza, es este tumulto de plumas el que está todavía aquí y que ya está allá en una especie de ubicuidad, como el cometa con su cola"...* "Es el tiempo objetivo el que está hecho de momentos sucesivos. El presente vivido encierra en su espesor un pasado y un porvenir. El fenómeno del movimiento no hace otra cosa que manifestar de manera más sensible la implicación espacial y temporal." † Así, existe una comunidad de opiniones entre Bergson y los fenomenólogos. No obstante, también existen diferencias: en primer lugar, la unidad del movimiento es concebida por éstos menos como algo psíquico que como algo que existe en las cosas mismas. En segundo lugar, este movimiento es menos un flujo que se extiende que un flujo que posee una especie de permanencia unitaria y una estructura.

La física actual nos muestra que no hay impulso en un punto, que no hay posición instantánea, ni rapidez puntual instantánea. Daría de buen grado la razón a los eleatas al reconocer que en la mecánica pre-cuántica no podría haber más que una

* Trad. esp., F.C.E., México, 1957, p. 304 [E.].

† Trad. cit., p. 305 [E.].

sucesión de reposos. Pero dar la razón en este punto a los eleatas en su lucha contra los pitagóricos, es más bien dar la razón a los heracliteanos en su lucha contra los eleatas.

Podemos, también, aclarar lo que llamaríamos la complicación del devenir. Alexander llama nuestra atención sobre el hecho de que, por ejemplo, nos llegan luces al mismo tiempo de dos estrellas, una de las cuales está más alejada de la Tierra que la otra: en el momento presente están incluidos acontecimientos que desde el punto de vista intelectual tienen fechas distintas.

Podemos preguntarnos cuáles son las clases de cambios a partir de los que la idea de devenir se ha formado en nosotros. Si recordamos el pensamiento de Heráclito, diremos que probablemente son los cambios cíclicos los que primero dieron al hombre la idea del devenir: el flujo y el reflujo, la noche y el día, la vigilia y el sueño, la aspiración y la expiración. Ésta es la razón por la cual Heráclito dijo que el devenir es de naturaleza antitética, que se efectúa por un juego de antítesis. Basta recordar el papel desempeñado por la idea del devenir en Homero y Hesíodo para ver la importancia que los contrarios tienen en la constitución de esta idea.

Pero hay también cambios que son desarrollos; como la maduración de los frutos; estos cambios están vinculados a los cambios cíclicos, a las estaciones. Luego tenemos los cambios que son lo opuesto de los anteriores: la edad y el envejecimiento, la disolución. Todos estos ritmos de cambio están relacionados unos con otros; existe toda una estructura de ritmos superpuestos que constituye nuestro universo.

Para darnos una idea del cambio, Bergson recurre a las comparaciones con la corriente de un río, con una melodía musical, con la maduración del fruto; a veces, también, con una bola de nieve que va engrosando; pero esta última imagen traduce el cambio en la esfera de la cantidad y es, por tanto, menos satisfactoria.

La idea de devenir parece ser extremadamente concreta; y, sin embargo, debemos darnos cuenta de que es, también, el producto de una abstracción, una cosa deviene más caliente o más fría, sufre tal o cual transformación. Nos encontramos siempre frente a tal o cual devenir. Y, aunque nos permita, en un sentido, captar las cosas en su carácter concreto, la idea de devenir se nos manifiesta, pues, como el producto de una abstracción.

Lo que hemos dicho nos permite comprender las antinomias en que se mueve el pensamiento del devenir. En primer lugar,

hablamos del devenir en general; pero existe toda clase de devenires; el devenir debe concebirse, en la medida en que puede ser concebido, con ayuda de las alteraciones, con la ayuda de los cambios de cualidad. Pero para pensar el devenir en general, tenemos precisamente que hacer abstracción de las cualidades. Así, el devenir se define por cualidades particulares, y tratamos de definir el devenir en general, es decir, haciendo abstracción de las cualidades particulares. Por otra parte, estos devenires particulares sólo pueden concebirse porque admitimos la existencia de un devenir universal que los explica. Así, se nos envía de los devenires particulares al devenir universal, y del devenir universal a los devenires particulares. Tenemos que presuponer la idea de cualidades particulares y, al mismo tiempo, hemos de eliminarlas.

Otra antinomia versará sobre la subjetividad y la objetividad del devenir. Heráclito ha insistido en el aspecto objetivo; Bergson, al comienzo de su carrera filosófica, en la subjetividad. Subjetividad y objetividad se unen en Hegel. Por lo demás, podemos decir que hay siempre una especie de acto subjetivo cuando pensamos el devenir, ya que lo pensamos introduciéndonos, por así decirlo, en el lugar de las cosas que devienen. Existe una identificación de nosotros mismos con la cosa que cambia. Por consiguiente, la percepción del cambio, aunque lo percibimos primero en las cosas, implica siempre una especie de intuición interna del cambio.

Una tercera antinomia es la que versa sobre la continuidad y la discontinuidad del devenir.

Encontramos la idea de continuidad, por primera vez, en el filósofo que es esencialmente el enemigo del devenir, en Parménides. En la esfera que es la realidad absoluta, hay una adhesión de todos los lugares a todos los demás lugares. Ésta es la primera idea de continuidad y se aplica a lo opuesto al devenir. Podríamos decir, además, que esta primera idea de continuidad es, a la vez, más y menos que la continuidad.

Otra idea del continuo, más intelectual, será aquella según la cual hay continuidad siempre que se puede intercalar un punto entre otros dos puntos, por próximos que estén. Tal es la idea matemática de continuidad. Pero, como lo han mostrado James y Bergson, ésa no es más que la traducción y la aproximación de la continuidad verdadera, que sigue siendo la continuidad cualitativa.

Frente a la continuidad, podemos colocar la discontinuidad

en dos formas principales: podríamos llamar a una la discontinuidad pitagórica y a la otra la discontinuidad atomista. Estas dos discontinuidades tienen ciertos elementos comunes, inclusive si se admite que el atomismo se fundó por influencia del eleatismo. Para defender la continuidad eleática frente a la discontinuidad pitagórica, Zenón de Elea formuló sus paradojas. Platón nos dice en el *Parménides:* "Zenón quería mostrarnos las debilidades de las concepciones de sus adversarios y por eso presentó sus argumentos."

Estas ideas de continuidad y discontinuidad luchan entre sí desde la discusión entre pitagóricos y eleatas, las vemos luchar también en el interior mismo de la teoría del movimiento de Aristóteles, luego en los filósofos árabes y en los teólogos de la Edad Media. Descartes, por su concepción de la creación continuada, que en el fondo es creación discontinua, estableció una discontinuidad del tiempo, al paso que insistía con vigor, por su teoría de la extensión y su teoría del pleno, en la continuidad del espacio. A decir verdad, esta discontinuidad del tiempo se estableció para preservar la instantaneidad de la acción divina y de la acción luminosa. Esta lucha entre ambas ideas se prosiguió en los siglos XVII y XVIII. La idea de continuidad, presente en el pensamiento de un Nicolás de Cusa o de un Giordano Bruno, es elaborada por Leibniz; no es que admita transcreaciones que se efectúan repentinamente; pero, sin embargo, en general, permanece fiel a la idea de que en las cosas ideales la continuidad es lo verdadero. Pero esto equivale a decir que en las cosas reales existe lo discontinuo. Que la naturaleza no da saltos es una de las expresiones de la actividad de la razón en la edificación de la ciencia, según Kant. Todo el siglo XIX estará dominado por la idea de continuidad. Es entonces cuando se desarrolla el evolucionismo, que se formó de una parte por influencia de la hipótesis astronómica de Laplace y, por otra parte, por la de la idea de la evolución biológica en Lamarck. Hay una evolución ininterrumpida que va desde las nebulosas hasta las especies más diferenciadas. Esta idea de evolución encuentra su coronamiento y, en cierto sentido, su destrucción en la idea de la evolución creadora de Bergson; con esta reserva, para él existen momentos de creación brusca, de revolución, de rotura.

Pero a esta fase dominada por la idea de continuidad parece suceder un momento en que domina la discontinuidad. En diferentes ciencias se forman concepciones que insisten en lo discon-

tinuo. Podría decirse que la ley del umbral en psicofísica es una manifestación del papel desempeñado por lo discontinuo. En biología, la teoría de la mutación se opone a la doctrina evolucionista, aunque podamos observar en Darwin mismo la afirmación de variaciones accidentales, y que De Vries, el inventor de la teoría de las mutaciones, se dice continuador de Darwin. Vemos también las ideas de discontinuidad en la física moderna cuando ésta se representa a la energía como una serie de cuantos discontinuos. Tenemos ahí una tendencia general, si puede llamarse tendencia al deseo de permanecer fiel al aspecto de los hechos que se les revela a los sabios. La tesis renouvieriana del discontinuo, fundada en un pitagorismo un tanto rudimentario, cede su lugar a las teorías discontinuistas más ligeras de William James y de Russell.

En el dominio psicológico, podríamos mencionar aquí a Kierkegaard, que insiste en la discontinuidad en la vida mental, en el salto cualitativo por el cual se pasa, según él, de un estadio de la vida a otro. Podríamos igualmente recordar las ideas de Rauh, luego las de Bachelard, en su oposición a la continuidad tal como la concibió Bergson.

No obstante, se nos plantea la cuestión de saber cómo resolver esta antinomia de la continuidad y la discontinuidad, o cómo eludirla. Una solución consistiría en decir que el espacio y el tiempo son ilusiones. Tal es el pensamiento de Parménides, y también, con otra forma, el de Kant, que dice que no son sino formas del espíritu.

Si no queremos negar toda realidad al espacio y al tiempo, hay que elegir entre cierto número de soluciones distintas. Una de ellas diría, con Aristóteles, que la divisibilidad en puntos es más bien una posibilidad que una realidad, que la cosa real es el todo del movimiento y que los puntos no son sino elementos vistos posteriormente, de alguna manera, en el movimiento. O bien, con Russell, propondríamos una teoría matemática del infinito, según la cual el infinito es un sistema que se reproduce sin cesar. O adoptaríamos la tesis de Bergson, que dice que la duración y el movimiento son indivisibles.

La teoría matemática de Russell nos ofrece tan sólo una representación puramente intelectual y matemática, cuando la cuestión no es sólo matemática. Nos quedarán entonces las soluciones de Bergson y de Aristóteles. Son menos opuestas de lo que podríamos pensar. Difieren sobre todo en que Aristóteles

traduce en la noción abstracta de potencia lo que Bergson nos invita a captar con la ayuda de la intuición original.

Habría que tener en cuenta también otras posibilidades. Hay teorías que propenderían a negar que alguna de estas ideas es satisfactoria y que tratarían ya de unir, ya de negar a ambas. Encontraríamos aquí el esfuerzo de William James para unir a Bergson, teórico de la continuidad, con Renouvier, teórico de la discontinuidad. James habla de "gotas" de tiempo, de "bloques" de duración. Son momentos continuos, indivisibles; pero hay una discontinuidad de estos momentos indivisibles en relación a otros momentos indivisibles. Tenemos allí un esfuerzo por unir las dos ideas de continuidad y de discontinuidad.

Inclusive ciertos aspectos de la teoría de Bergson pueden conducir, a pesar de las apariencias, a una teoría del discontinuo; Bergson piensa que el movimiento de una flecha es una totalidad indivisible; así, pues, esta totalidad debe separarse claramente del reposo anterior al movimiento y del reposo posterior al movimiento; así, cada continuo indivisible de movimiento es discontinuo en relación con los demás movimientos. Sin duda, Bergson no insiste en este aspecto de su teoría; ya que, para él, el movimiento de la flecha es simplemente un movimiento más rápido en el movimiento universal.

Hemos hablado del esfuerzo de William James por unir la continuidad y la discontinuidad; volvemos a encontrar este esfuerzo en Whitehead. Puede decirse, además, que las concepciones recientes de la ciencia se inclinan hacia una unión de las diversas tesis, como se unen la teoría ondulatoria y la corpuscular de la luz.

Este esfuerzo por unir lo continuo y lo discontinuo no data de nuestros días. Lo encontraremos en Hegel, que presenta a ambos como si se implicaran sin cesar el uno al otro. Podríamos encontrar en Platón los equivalentes de una teoría del continuo y una teoría del discontinuo; el continuo se expresaría en la idea de la díada indefinida que crece o decrece sin límite, y el discontinuo en lo que dice del instante en el *Parménides*. Igualmente podemos ver en Aristóteles un intento profundo de unir continuo y discontinuo.

Nos veríamos llevados a sostener, de acuerdo en esto con Hegel, que las dos ideas de continuidad y de discontinuidad son sucesivamente verdaderas. Diríamos aquí —acercándonos más a Bergson que a Hegel— que son tan sólo vistas de la realidad, que no puede ser expresada completamente por ninguna de ellas.

O bien, podría compararselas a instrumentos, cada uno de los cuales nos permitiría descubrir alguna cosa de lo real. Después de haber dicho que ambas son verdaderas, podemos decir también que las dos son falsas, ya que la realidad no puede expresarse en ninguna de ellas, ni puede ser agotada por la una, ni por la otra. Aun si admitiéramos que la idea de continuidad se acerca más a lo concreto, tendríamos que reconocer que se nos presenta en una forma más o menos intelectual.

Así, comprenderemos que la marcha de la ciencia es de tal índole que, una vez que se descubre en un fenómeno sus aspectos continuos, son sus aspectos discontinuos los que se presentan inmediatamente después, y viceversa.

Si lanzamos ahora una mirada a las tres antinomias del devenir que hemos distinguido, podremos decir que para la primera, que consiste en el hecho de que no podemos pensar sino devenires particulares y de que, por otra parte, no podemos pensarlos sino en relación con la idea del devenir en general, los dos términos son verdaderos al mismo tiempo. En lo tocante a la antinomia subjetividad-objetividad, podemos ver que los dos términos deben reunirse, que el cambio es a la vez subjetivo y objetivo, y que luego debemos tratar de ir más allá de los dos. Respecto de la antinomia de continuo y discontinuo, diremos que uno y otro son sucesivamente verdaderos y falsos.

Después de haber visto las complicaciones y las antinomias de las ideas de devenir, podemos colocarnos ante su constitución y ante su dirección. De los tres momentos que constituyen el devenir, varios filósofos han visto, ya en uno, ya en otro de ellos, un momento privilegiado. Hegel, lo mismo que su adversario Kierkegaard, el neokantiano Cohen y en seguida Heidegger, han aceptado un privilegio del porvenir respecto del presente y del pasado; según ellos, a partir del porvenir se construye el tiempo; a este respecto, podríamos oponerles la concepción de Husserl y de Sartre, que piensan que el momento fundamental no es el porvenir sino el presente. Observemos, además, que Hegel sabe muy bien que el porvenir se forma mediante el pasado y que Heidegger insiste en las limitaciones que la situación y el pasado imponen a las posibilidades por venir. En Bergson, el devenir es por una parte impulso, y por otra parte pasado.

Como lo explica Kojève* en su brillante y a menudo profundo comentario de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, cuando se afirma un privilegio del porvenir, se quiere significar que un

* Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel,* Gallimard, París, 1954 [E.].

hecho humano es ante todo deseo y decisión, proyecto. Esto no quiere decir que en este proyecto y en esta decisión no estén presentes los momentos pasados del individuo y del conjunto al que pertenece.

El tiempo, y por esa misma razón el cambio, es irreversible. Parece ir en un sentido, ir del pasado al porvenir. A veces, quizá, pero en estados intermedios entre el sueño y lo real, tenemos la sensación de que el tiempo va del presente al pasado, por ejemplo, cuando vemos a nuestro sueño retroceder hacia el pasado y escapar a nuestras capturas; tenemos entonces la impresión de que el tiempo va hacia atrás. No es menos cierto, que el sentimiento que nos domina es el de un pasaje hacia el porvenir.

Podríamos, entonces, preguntarnos si hay una especie de progreso en el devenir, si hay una evolución desde lo menos diferenciado y lo menos integrado hacia lo más diferenciado y lo más integrado, como pensaba Spencer. O bien, ¿habrá que creer que existen ciclos que se reproducen unos tras otros, como pensó Nietzsche y afirmó Spengler? O bien, según la idea de André Lalande, ¿existe una tendencia hacia lo que llama la disolución, es decir, hacia lo no-integrado y lo no-diferenciado? No podemos dar a estas preguntas respuestas generales. No podemos ver si nos encontramos en el interior de un ciclo o si estamos situados en un punto dado de una evolución unilineal. Podría ser también que existiera una evolución del conjunto, pero que en el interior de esta evolución hubiera ciclos y que, a la inversa, hubiera ciclos en el interior de las evoluciones.

Podríamos observar que la idea de ciclos del devenir, que estaba presente en el pensamiento antiguo y que se reprodujo en Nietzsche, sería una especie de negación del devenir, que la idea de progreso lineal, como lo señaló Hegel, no es satisfactoria para el espíritu, que la idea de un centro de la historia tal como se presenta en el cristianismo plantea muchos problemas. Así, estando en el tiempo, y no conociendo su orientación, lo que debemos hacer es dar —por nuestra voluntad y por nuestra acción— la más plena significación posible a este tiempo en el que nos encontramos; y esta significación, no podemos darla sino mediante nuestra adhesión a algo que parece estar por encima del tiempo.

Esto nos conducirá a plantear el problema del valor comparativo de lo eterno y de lo temporal. León Brunschvicg gustaba de comparar y oponer el verso de Vigny:

Amad lo que no veréis dos veces,

y el de Leconte de Lisle:

¿Qué es todo lo que no es eterno?

Cada uno de estos poetas pone ante nosotros lo que para él es lo más precioso de lo real. Algunos poetas han tratado de unir las dos ideas de permanencia y de cambio: Shelley nos pone en presencia de un universo que posee, a la vez, la mutabilidad de la llama o del río y la permanencia de su forma; Novalis nos muestra a sus personajes siempre presos, ante lo que les ocurre, del sentimiento de algo que ya han visto en una vida anterior y del sentimiento de algo absolutamente nuevo. En su mito poético del matrimonio de las estaciones, intenta hacernos captar mediante una paradoja la simultaneidad de los sucesivos. Encontraremos ideas semejantes en Kierkegaard cuando escribe que el esfuerzo del hombre debe consistir en unir la infancia, la madurez y la vejez, y rebasar, con ello, el tiempo mediante lo que llama la contemporaneidad que estableceremos entre nuestras diferentes edades y que, por otra parte, estableceremos entre nosotros y Dios.

A estos problemas no pueden dárseles, pues, más que soluciones prácticas, soluciones creadas por nuestra acción.

Si nos colocamos en presencia de la frase: "Yo devengo", vemos que en cierta manera se niega a sí misma. ¿Quién es este *yo,* y si yo soy este *yo,* cómo puedo real y profundamente devenir? Ahí, todavía, es la vida la que nos ofrece la solución en una construcción y en una destrucción de nosotros mismos que tiene lugar al mismo tiempo. Hemos de devenir nuestro ser y de ser nuestro devenir. Nuestras obras, como lo ha mostrado Hegel, nuestros juramentos y nuestros compromisos, como lo han dicho Alain y Sartre, son lazos entre nosotros y nosotros mismos. La idea de la repetición kierkegaardiana, afirmación de nuestro ser por nosotros mismos, la idea nietzscheana del amor del destino y del eterno retorno, son afirmaciones de esa índole.

Filosofías recientes, la de Heidegger en particular, han insistido en el "ser para la muerte". Pero la condición humana ¿no consiste precisamente en no pensar en la muerte y en no ser un "ser para la muerte"? Podemos pensar que Nietzsche está más cerca de la verdad que el Heidegger de *El ser y el tiempo,* cuando el primero nos habla de la relación trascendente de sí mismo consigo mismo, y del esfuerzo que debemos hacer para dar con nuestros propios actos un sentido al mundo, del que éste

carece; lo que Nietzsche nos pide será que seamos suficientemente fuertes para sacar de nuestra acción intensa, en medio de un mundo en sí mismo absurdo, una alegría.

Añadamos que, en medio de este devenir incesante del mundo, hay producciones de este devenir mismo, y que tal vez por ellas cobra una significación. Tenemos las obras de arte; los seres vivos, las cosas mismas que en un sentido son especies de sustancias. Hemos visto que Platón, después de haber separado completamente el mundo del devenir y el mundo del ser, había visto, por último, en el *Filebo* que en el interior del devenir mismo se forman lo que llamó sustancias devenidas. En este sentido hablaba Aristóteles de sustancias en acto, de entelequias. De la misma manera, Kant muestra en la obra de arte y en el organismo vivo las dos formas en que una finalidad, y en un caso una finalidad sin fin, se abre paso a través del devenir. Hegel, después de haber mostrado en el devenir la primera categoría verdaderamente real, nos hace ver cómo hay que pasar de esta categoría a la del *Dasein,* del ser determinado. Entonces, "la inquietud incesante del devenir se hunde en un resultado tranquilo" que es el *Dasein.* Encontramos la misma idea en Whitehead, que toma algunas expresiones de Aristóteles a fin de mostrarnos al devenir rebasándose para crear sustancias en medio de sí mismo. Así, gracias a estos filósofos entrevemos una reconciliación del devenir y del ser, el primero de los cuales tiene en el segundo su floración; estas "sustancias devenidas" de Platón, estas entelequias de Aristóteles y de Hegel, estos organismos y estas obras de Kant, estas concreciones de que habla Whitehead son otras tantas designaciones de lo que en el devenir rebasa el devenir.

Habíamos dicho que aunque el mundo fuera irracional, el individuo podría darle una significación. Pero el mundo no parece ser tan tradicional como lo creía Nietzsche, y el individuo puede recibir del mundo una razón, al mismo tiempo que otorgarle una razón.

De la idea de devenir, podríamos avanzar a las ideas de alteridad y de cualidad. Plotino ha mostrado, siguiendo a Platón, el lazo entre la idea de devenir y la idea de alteridad; y hemos insistido en el lazo del devenir con la idea de cualidad; pero nos parece natural, después de haber hablado del devenir, ver en qué forma ha tratado el hombre de establecer primero una permanencia, algo que haga resistencia al devenir; así, pues, tendremos que examinar la idea de sustancia.

Segunda Parte

LA BÚSQUEDA DE LAS PERMANENCIAS

Contra el devenir, cuya idea al principio casi no pudo soportar, el hombre levantó las ideas de sustancia, esencia, forma, ser.

La palara *ousía* tiene múltiples sentidos; designa la sustancia; designa el ser; designa la esencia.

De manera más general, nos encontramos en presencia de cierto número de nociones en torno de las cuales se ha organizado la reflexión filosófica. Ideas de sustancia, de ser, de esencia, de forma. Nos parece que podemos comenzar por el estudio de la idea de sustancia. En efecto, la pregunta fundamental, tal como se la han formulado los primeros filósofos es la de: ¿qué es la sustancia de las cosas? Uno de ellos, Parménides, traspuso la cuestión de la sustancia a la del ser. Por lo demás, observaremos la dificultad que proviene del hecho de que el ser es unas veces el ser racional y otras la existencia empírica. Entre los presocráticos, se encuentra una escuela que pensó que la sustancia de las cosas eran los nombres; y así se abrió el camino que debía conducir a una teoría de la esencia. Así, pues, también estudiaremos la esencia; y veremos que esta idea está vinculada a la de forma. La reflexión ha avanzado poco a poco del problema fundamental de la sustancia, después al problema universal del ser, hasta ideas más abstractas, las de esencia y de forma. Con eso, se formó una especie de residuo, lo que no tiene ni forma ni esencia; y llegamos a la idea de materia.

Dicho de otra manera, ante el devenir, el hombre trata de encontrar algo estable y es entonces cuando nace la idea de sustancia propiamente dicha.

Esta idea misma es susceptible de dos interpretaciones diferentes, según que se conciba la sustancia como una especie de esencia, o como subyacente al devenir, y entonces obtenemos la materia.

Volvemos a encontrar así la distinción hecha anteriormente entre sustancia (comprendida en un cierto sentido), forma, esencia, cualidad, de un lado, y de otra parte la sustancia entendida en otro sentido, es decir, como materia.

Se ve que, por el momento, hacemos a un lado las ideas de existencia y de realidad. La idea de existencia es susceptible de interpretarse de dos maneras diferentes; si se entiende por exis-

tencia la existencia empírica, es decir, según la definición escolástica, el hecho de existir fuera de sus causas, o también lo que Kant llama el *Dasein,* se ve que tendremos ocasión de hablar de ella al estudiar el ser; si se entiende por existencia, como lo hace Heidegger, el modo de ser del hombre, el estudio de la existencia entendida en este sentido deberá reservarse para más tarde.

En cuanto a la idea de realidad, que ha tenido sentidos extremadamente diversos, y que a veces en Kant es sinónimo de cualidad, le daremos el sentido de conjunto de lo real, y la dejaremos para más tarde todavía.

Capítulo I

LA IDEA DE SUSTANCIA

Basta con que consideremos la palabra misma de sustancia para que nos formemos una idea de los problemas que plantea esta concepción. La sustancia es lo que se encuentra debajo de las apariencias. La idea de *stare* indica la permanencia de la sustancia; la idea de *sub* indica que esta permanencia está debajo de las cualidades que se consideran cambiantes. Es, pues, la conjunción de estas dos ideas: de fundamento, indicada por *sub,* y de permanencia, indicada por *stare,* la que constituye la idea de sustancia. Vemos desde ahora que esta idea implica una relación con algo que no es ella. Está *debajo* de ciertas cosas; por tanto hay otras cosas además de la sustancia. Esta relación es una relación entre dos clases de cosas: entre la sustancia y las cualidades, atributos o fenómenos. Tenemos, pues, una dicotomía, o para decirlo con la palabra de Whitehead, una bifurcación que opera el espíritu. No hay sustancia más que en relación con cosas que no son sustancia. Los filósofos clásicos han presentado, más bien, esta idea de manera inversa: lo que no es sustancia no tiene realidad, si no hay sustancia. Esto tal vez pueda discutirse, pero por el momento nos contentaremos con esta fórmula y con la forma inversa en que la hemos presentado. Vemos, también, que los fenómenos se consideran como atributos. Es en la identificación de la idea de fenómeno y de la idea de atributo donde podremos encontrar uno de los fundamentos de la idea de sustancia.

Podemos definir la sustancia como una esencia que es. En griego el término *ousía* significa a la vez, como hemos visto, esencia y sustancia. La idea de sustancia puede traducirse ya

por *ousía,* ya por *hypokeimenon* o hipóstasis. La idea moderna de sustancia es la unión de lo que los griegos expresaban con estas dos palabras: *ousía* e *hypokeimenon,* esencia y sustancia.

La dificultad de la idea de sustancia puede enunciarse diciendo que al mismo tiempo que es una idea de relación, experimentamos la necesidad de pensar que la sustancia es, en cierta medida, independiente de sus atributos, de los fenómenos en que se expresa. Querríamos conservar a la vez el lazo entre la sustancia y sus propiedades, y la idea de que la sustancia es independiente de sus propiedades. Y esto no nos parece imposible: hay dependencia de los atributos respecto de la sustancia, que es independiente de ellos. No obstante, vemos que ella depende de ellos, por lo menos en el sentido de que no podemos hablar de sustancia si no hay atributos.

Los primeros filósofos se dividieron en escuelas diferentes según la clase de sustancia que supusieron que se encontraba en el fondo del universo: el fuego, el aire, el agua. Surge para nosotros una dificultad del hecho de que no concebían todavía una distinción entre lo espiritual y lo material, y no tenían una idea clara ni de lo uno ni de lo otro. El agua, según Tales, estaba llena de dioses; el fuego de Heráclito era al mismo tiempo el movimiento de las cosas y el orden de este movimiento. El todo inmóvil de Parménides es una esfera, y esta esfera es la unidad del ser pensante y su objeto, que es el ser. Son éstas, pues, cosas materiales que significan cosas espirituales; o, con mayor exactitud, hay que volver a nuestra idea de que no existe separación alguna entre lo espiritual y lo material. Tal vez, con ello, esos filósofos estaban realmente más "adelantados" que nosotros en la vía de la sabiduría.

Hemos afirmado que en la idea de sustancia está implícito una especie de dualismo. Cuando Tales decía que el agua está llena de dioses, introducía ya una diferencia entre el agua y los dioses que la llenan, al tiempo que indicaba la presencia de dioses en el agua. Lo mismo puede decirse de Heráclito: el fuego es el movimiento de las cosas, pero es también el orden de las cosas. Este dualismo es todavía más notable en los pitagóricos, y, sobre todo, en Empédocles, que pone de un lado el amor y el odio y del otro los elementos; y el amor y el odio son fuerzas que unen y dividen respectivamente, y los elementos son las cosas sobre las que estas fuerzas operan; por último, en Anaxágoras, en la oposición entre la inteligencia y aquello sobre lo que ésta obra.

En el *Sofista* de Platón, vemos una exposición de las diferentes teorías de la sustancia. Platón opone los filósofos de la inmovilidad a los del cambio; a Parménides, que dice que la sustancia es lo inmutable, con Heráclito, que dice que es el movimiento. Menciona a los que han aducido la teoría de Heráclito, como Empédocles. Opone por último, en una etapa más avanzada de la historia de la filosofía, a los "amigos de las ideas", es decir, probablemente los discípulos de Sócrates, y tal vez el propio Platón, de una parte, y los filósofos materialistas, de otra parte. Hay dos concepciones de la sustancia que por primera vez se distinguen: la concepción espiritual y la concepción de aquellos que no reconocen más que lo que puede tocarse con las manos, la concepción de los materialistas.

El dualismo, particularmente vigoroso en los pitagóricos, pero implicado en cierta medida en la idea misma de sustancia, se manifiesta con plena claridad en la teoría socrática y platónica de las Ideas, que se formó por influencia de los pitagóricos y de la especulación moral de Sócrates.

Platón nos dice que no hay que buscar la sustancia entre los elementos, como lo habían hecho los filósofos presocráticos; ni el aire, ni el fuego, ni el agua son sustancias. Son compuestos, resultados complejos de cosas que son más primitivas. La sustancia es la idea. El alma es pariente de ella. Vemos aquí, por primera vez, la idea de una sustancia espiritual. Platón piensa que Heráclito tiene razón por lo que respecta al modo del cambio, en el que no hay estabilidad; pero por encima del mundo del cambio está el mundo de las Ideas, ese mundo de unidades (en plural) que son las Ideas. Tenemos a la vez el reposo y el movimiento, y Platón efectúa, así, una especie de síntesis de las filosofías precedentes. Pero estas ideas de unidad y de multiplicidad habrán de ser a su vez transformadas: porque la verdadera unidad no se opone a la multiplicidad sino que comprende en sí esta multiplicidad. Como lo mostrarán el *Sofista* y el *Filebo*, no hay una oposición absoluta entre cambio y permanencia, puesto que, en el seno de los cambios, nacen permanencias, por lo menos relativas.

La teoría platónica ha sido criticada por Aristóteles y la teoría de este último ha tenido gran importancia para el desarrollo de la idea de sustancia. Aristóteles reprocha a Platón el haber identificado lo universal o lo general con la sustancia. Aristóteles opone lo universal a lo individual. Universal es lo que puede atribuirse a cierto número de sujetos, e individual lo

que no puede atribuirse. Por ejemplo, puedo atribuir muchas cualidades a Sócrates, pero no puedo atribuir Sócrates a ningún otro; me debo detener en Sócrates. Es el sujeto, y para Aristóteles es la sustancia. Según la interpretación de Aristóteles, el error de Platón consiste en haber dicho que lo bueno y lo justo eran sustancias, siendo que la verdadera sustancia es el individuo. Hay, pues, que distinguir universales y sustancias. Estas últimas se designan mediante nombres. La sustancia es algo que podemos señalar con el dedo, en tanto que lo universal es tal o cual cualidad: indica la especie de la cosa, pero no la cosa particular misma. Un universal no es una sustancia. La sustancia de cada cosa, dice Aristóteles, es lo que le es particular, lo que no pertenece a ninguna otra; pero lo universal pertenece a más de una cosa.

Según Aristóteles, Platón tenía una idea demasiado abstracta de la sustancia y cometía el error de identificar la sustancia con la esencia. Para Aristóteles, la sustancia es sobre todo la unión de la forma y de la materia. En todo lo de aquí abajo, hay forma y materia. Si hacemos una esfera de bronce, el bronce es la materia y la esfericidad es la forma. Y, en virtud de la forma, una cosa es la cosa determinada que es. La individuación se efectúa por la forma. Es la forma la que da su unidad a la porción de materia a la que se aplica. Entonces, las formas son sustanciales, mientras que los universales no lo son. No obstante, hay cosas que son sustancias y que nada tienen de materia, y es el caso de las formas puras (la parte más elevada del espíritu, las almas que mueven las esferas, Dios).

El alma es, según Aristóteles, la forma del cuerpo; el alma y el cuerpo están vinculados como materia y forma. El alma es una sustancia en el sentido de que es una forma del cuerpo que posee, potencialmente, la vida, en el interior de sí misma. El alma es la realidad de un cuerpo.

Lo que podemos observar respecto de la teoría de Aristóteles, es que, salvo las excepciones que hemos mencionado, la forma en Aristóteles no puede existir jamás independientemente de la materia, y así, de manera general, su sustancia no es sustancia sin un elemento no sustancial que se le añade.

Aristóteles no puede decirnos realmente qué es la sustancia, no puede sostener que sea la forma sin recaer en el platonismo. Tampoco puede decir qué es la materia. Está obligado a decir que es la unión de materia y de forma. Es, pues, el individuo. ¿Para qué buscar su sustancia si esta sustancia es él mismo?

Sin duda, hay que tener en cuenta también, en la filosofía antigua, la gran tendencia materialista, como aparece en los epicúreos o en los estoicos (aunque estos últimos hayan creído en cosas incorporales, éstas eran en el fondo inexistentes para ellos).

Haremos a un lado la Edad Media y sus discusiones acerca de la individuación: ¿es la materia o es la forma la que determina que haya individuos? Tales discusiones dependen estrechamente de la concepción aristotélica que estos filósofos aceptan.

Encontramos la idea de sustancia en tres momentos diferentes de la filosofía de Descartes. Una vez que ha declarado "Pienso, luego existo", se pregunta: "¿Qué soy?" y responde "Soy una cosa pensante, soy un alma." Y rápidamente (demasiado rápidamente, dicen Kant y sus seguidores) saca como conclusión del acto del pensamiento la sustancia pensante. El idealismo de Descartes se pone de manifiesto en el hecho de que la primera sustancia que descubre es la sustancia pensante, que al mismo tiempo es sustancia pensada; es completamente transparente a sí misma. El pensamiento concibe otra sustancia diferente de él y que es la sustancia-extensión. Descartes lo muestra con el célebre ejemplo de la cera. Lo que las cosas tienen de permanente son el espacio, la extensión, la amplitud indefinida. Todo lo que es real en el objeto es la universalidad de esta sustancia extensa que estudian las matemáticas.

Hay, pues, pensamiento en acto y extensión en acto. Vemos aquí ya una de las dificultades del sistema cartesiano: la sustancia pensante existe en espíritus diferentes unos de otros, mientras que sólo hay una sustancia extensa. Existe una cierta falta de homogeneidad entre las dos sustancias, una de las cuales está concentrada en los espíritus individuales, en tanto que la otra es la extensión universal. Allí hay un problema para los cartesianos; Malebranche, Spinoza y Leibniz tratarán de resolverlo. Spinoza ensaya hacer que las dos sustancias sean homogéneas una respecto de la otra, diciendo que la sustancia pensante es, en el fondo, tan única como la sustancia extensa. A medida que ascendemos en la realidad, vemos a los espíritus unificarse cada vez más. Podemos decir que sólo hay un espíritu, tal y como podemos afirmar que hay una sola extensión. Sin duda, la afirmación de que un alma es la idea de un cuerpo introduce cierta complejidad en la teoría; ya que los cuerpos son diversos, por lo menos en tanto que son modos, las almas serán también diversas. No obstante, podemos sostener que la tendencia fundamental de la filosofía de Spinoza es claramente esta tendencia

a la homogeneización de estas dos sustancias desde el punto de vista de la unidad de la naturaleza de cada una de ellas, que hemos sacado a luz.

Leibniz, por el contrario, se representa la naturaleza como constituida por una multiplicidad de pensamientos. Spinoza unifica el pensamiento y Leibniz multiplica de cierta manera la materia y la diversifica para hacerla más semejante al alma, o, con mayor exactitud, a las almas.

Hay un segundo problema en la filosofía cartesiana que consiste en el hecho de que las dos sustancias que acabamos de nombrar no son las únicas. No son más que las dos sustancias finitas. Pero hay una sustancia infinita que es Dios. Éste es el tercer momento en que la idea de sustancia interviene en la filosofía de Descartes. La primera vez la vemos en el momento del *cogito*, la segunda en el momento de la cera. La tercera sustancia es Dios y las otras dos —pensamiento y extensión— son creadas por Dios. Así se da el nombre de sustancia, por una parte, a un ser infinito, y por otra parte, a dos seres finitos. Descartes tenía plena conciencia de que la palabra sustancia no tiene el mismo sentido en ambos casos. Spinoza aporta todavía aquí su solución. Esas dos sustancias que admitía Descartes no son realmente sino atributos, y la única sustancia es Dios. El número de los atributos es infinito, pero sólo conocemos dos: el pensamiento y la extensión. Podríamos decir que cada uno de estos atributos es una especie de traducción de un mismo texto, que sería la sustancia, a idiomas diferentes. Por eso lo que pasa en uno corresponde a lo que pasa en otra.

Esta solución de Spinoza tenía algunos inconvenientes, en los que Leibniz insistió; la doble modificación que aportó al sistema de Descartes, es decir, la afirmación de la unidad de la sustancia pensante, como algo impersonal, y la reducción de la extensión y del pensamiento al rango de atributos dejaban muy poco lugar a la libertad humana y a la personalidad. Leibniz opone al monismo de Spinoza su propio monadismo. Además, critica la teoría cartesiana (y con mayor razón la teoría spinozista) de la extensión; la extensión, por ser homogénea y no teniendo partes distinguidas, debe ser, según Leibniz, algo abstracto e inclusive ficticio; ya que nada hay en la realidad que sea idéntico a cualquier otra cosa, como lo sería un punto a otro punto. Podríamos comparar, en cierta medida, la teoría de Leibniz con la de Berkeley. La extensión no es ya un atributo como en Spinoza; con mayor razón, ya no es una sustancia como

en Descartes. Lo que, por así decirlo, hay detrás del espacio, y que constituye la realidad del espacio, son sustancias espirituales. Hay una multiplicidad de sustancias espirituales. Sobre este punto, podríamos comparar a Leibniz con Berkeley.

Podemos concebir la teoría de Leibniz como un ahondamiento o, más exactamente, como una "logicización" más vigorosa de la teoría de Aristóteles. Para este último, los accidentes se relacionan con un sujeto; Leibniz piensa que en el sujeto puede encontrarse la razón de los accidentes. Mediante una síntesis vigorosa, ha fundido en una unidad el sujeto lógico, el sujeto psicológico y la esencia.

Podríamos decir que hay unidad de sustancias desde el punto de vista de la cualidad de la sustancia, puesto que las mónadas son siempre vida, fuerza y alma. Por doquier hay fuerza y vida. Pero estas sustancias, por naturaleza unas, son infinitas en número. La sustancia de las sustancias es una, puesto que es fuerza y vida. Leibniz unifica el mundo multiplicando al infinito las mónadas.

Esta multiplicidad es una multiplicidad ordenada que constituye una jerarquía que va desde las mónadas desnudas hasta Dios, que Leibniz define como la mónada de las mónadas.

Nos restaría preguntar si en la filosofía de Leibniz la libertad se preservó como él lo quería. Couturat y Russell han mostrado, al principio de la filosofía de Leibniz, la idea de que todo atributo es inherente a un sujeto. Partiendo de tal teoría, que nos conduce a ver todos los acontecimientos que le ocurren a una sustancia como algo implícito en ella, ¿pueden admitirse acciones libres en el sentido ordinario del término? Además, vemos que la teoría leibniziana de la sustancia tiene origen lógico, o inclusive, podríamos decir, gramatical. El error de Leibniz consistió, precisamente, en esta síntesis, cuyo vigor señalamos primero; confundió el sujeto lógico con el sujeto psicológico. Además, ¿debemos concebir la mónada, según parece desprenderse de ciertos textos, como la ley de la serie de los fenómenos? Esto nos llevaría a decir, o bien que no hay sustancia real, sino solamente series, o bien que es necesario que exista un espíritu que piense cada vez la ley de la serie. Sin duda, el leibniziano responderá que hablar de ley de la serie es admitir algo diferente a ella, y que además Dios cumple la función de este espíritu que piensa todas las leyes de todas las series. No obstante lo cual, la idea de ley de la serie plantea hartos problemas.

Así, al mismo tiempo que da una solución a cierto número

de dificultades de la filosofía cartesiana, la doctrina de Leibniz hace surgir otras nuevas; por lo menos, origina tantos problemas como resuelve. ¿Cuáles son las relaciones entre las diferentes mónadas? ¿Podemos vivir en este mundo de espejos que se miran los unos a los otros infinitamente? ¿Cuáles son las relaciones que existen entre las distintas mónadas y la mónada central? Cuanto más se avanza en el estudio de su filosofía, tantos más problemas se descubren.

Spinoza y Leibniz dan al problema planteado por Descartes dos soluciones opuestas, por lo menos en apariencia; uno, una solución monista, el otro una solución pluralista, por lo menos hasta cierto punto, hasta la admisión de la mónada central creadora. El monismo de Spinoza es tan estricto como el de Parménides, y el pluralismo de Leibniz tan variado como el mundo de Anaxágoras.

El problema de la sustancia en el siglo XVII se explica en gran parte por la separación radical que Descartes había trazado entre la materia y el espíritu. En lo sucesivo, habría que preguntarse cómo podía obrar una de las sustancias sobre la otra. Malebranche da la solución del ocasionalismo, según la cual Dios estableció leyes generales de la comunicación de las sustancias conforme a las cuales nacen en la sustancia espíritu acontecimientos en ocasión de sucesos acontecidos en la sustancia extensión; por lo demás Descartes, en ciertos pasajes, había ofrecido tal solución. Spinoza recurre a lo que se conoce con el nombre de paralelismo, a la correspondencia entre los atributos, y Leibniz a la armonía preestablecida.

¿Cómo se comunican las sustancias unas con otras? ¿Cómo podemos llamar sustancia a estas dos cosas: al pensamiento y a la extensión, que dependen de Dios, siendo que la verdadera sustancia es el Dios que las crea? ¿Cómo es que la extensión es una y continua, y el pensamiento múltiple e individual? ¿Cómo es que una de las sustancias, la extensión, es una idea que la otra sustancia posee en sí, puesto que la extensión es una idea clara y distinta de nuestra alma? ¿Cómo se explica que exista tal predominio de una de las dos sustancias sobre la otra, puesto que una contiene a la otra y no a la inversa, predominio que se nos manifiesta todavía más por el hecho de que Dios es una sustancia puramente pensante? Y, además, ¿cuáles son las relaciones de los atributos con las sustancias, por ejemplo, del pensamiento con el alma? Todos éstos son otros tantos problemas que plantea el estudio de la filosofía cartesiana.

Hemos visto el desarrollo de las filosofías racionalistas modernas. Hemos de decir algunas palabras acerca de las doctrinas empiristas. Locke, habiendo observado las dificultades ante las que se habían encontrado los filósofos escolásticos y los cartesianos, afirma que la sustancia existe, pero piensa que no podemos saber nada de ella. Berkeley nos dirá que, si (según Locke) nada podemos decir de la sustancia material, no existe tal sustancia material. Conserva la idea de sustancia sólo para las cosas espirituales. Pero puesto que las ideas, que son siempre pasivas, no pueden hacernos comprender lo que es el espíritu, que es siempre activo, la sustancia será para Berkeley más lo que él llama noción que una idea.

El movimiento iniciado por Locke se continúa en Hume, que no sólo niega la sustancia material como lo había hecho Berkeley, sino también las sustancias espirituales que éste conservó. Su doctrina es la conclusión lógica del desarrollo que se inició con la declaración de Locke de que la sustancia es un "no sé qué". Así "la idea clara y distinta" de sustancia, tal como la concebía Descartes, creó tales dificultades que se llegó, con Hume, a la negación de la idea misma de sustancia.

La tercera corriente que hemos de tomar en cuenta al lado de las corrientes racionalista y empirista es la materialista, visible en la Antigüedad en Demócrito y Epicuro, y en otra forma, más dinámica y que por otra parte se acomoda a la existencia de los incorporales, en los estoicos, y que en los modernos aparece en los escritos de Gassendi y de Hobbes. Según Hobbes, si Descartes ha dicho que el alma es una sustancia, lo ha afirmado porque el alma es materia, ya que no hay más sustancia que la material.

Partiendo de estas corrientes, y en particular de las dos primeras, del empirismo y del racionalismo, podemos comprender lo que es la filosofía de Kant.

Kant es aquí racionalista en el sentido de que piensa que la idea de sustancia es una idea *a priori*, es una idea necesaria. La diferencia entre el kantismo y el racionalismo, tal y como se presentaba en sus formas anteriores, estriba en que según Kant no hay nada en el mundo exterior a nosotros que responda a nuestra idea de sustancia. Nosotros la aportamos, de la misma manera que aportamos la idea de causalidad. La tarea que se propone Kant es la de mostrar que lo que él llama ideas *a priori* —y entre éstas la idea de sustancia— son necesarias y objetivas en el sentido de que son impuestas a la experiencia y de que sin

ellas la experiencia, en el sentido que Kant le da a la palabra, no sería posible. Es necesario que el espíritu encuentre detrás de los cambios algo que sea permanente en el transcurso del tiempo. Esto es lo que será la sustancia, que no puede encontrarse en la experiencia. A este respecto, Kant está de acuerdo en lo que Hume quería que se estuviera de acuerdo. Pero no hay acuerdo con Hume en que, aunque la sustancia no se encuentra en las cosas, ésta debe ser, según Kant, impuesta a las cosas por el espíritu. La sustancia es esencialmente una ley, una regla y, a este respecto, Kant continúa ciertas ideas de Leibniz. La sustancia es una ley que nos permitirá comprender la regularidad con que se suceden los fenómenos, al mismo tiempo que es eso permanente que subsiste a pesar de los cambios de los fenómenos y que nos permite concebir y percibir esos cambios.

Así, pues, no es ni un racionalismo en el sentido clásico del término, puesto que para los racionalistas existía un acuerdo entre nuestro pensamiento y la experiencia, ni mucho menos un empirismo, ya que una experiencia, en el sentido ordinario del término, jamás podría darnos una idea dotada del carácter de necesidad. Es un racionalismo nuevo.

Tal es la historia trascendental de la sustancia que formula Kant. Si puede decirse que Descartes se había formado de la sustancia una opinión más subjetiva, a primera vista, que los antiguos, podemos decir con mayor razón y a más justo título, que Kant se formó una concepción subjetiva de la sustancia, pues todo en él se subordinará a lo que llama el "yo trascendental" organizador de los fenómenos.

Pero Kant concibe la existencia de fenómenos tan sólo porque, según él, existen noúmenos. Desde el comienzo de su filosofía, Kant hace así, no diremos que una aplicación del principio de sustancia, puesto que las categorías del entendimiento sólo pueden aplicarse al interior de la experiencia en el sentido kantiano del término, sino la aplicación de algo más fundamental. En forma de noúmeno, encontramos el equivalente de la sustancia en la filosofía anterior, pero fundado en algo distinto al principio de sustancia y más profundo que éste.

Es preciso añadir que mediante la *Crítica de la razón práctica* parece restablecerse la idea de sustancia que parecía haber sido desterrada, salvo en el interior del mundo de los fenómenos. Nuestra alma es una sustancia dotada de libertad y que está en relación con Dios.

De la sustancia-noúmeno (a la que, por lo demás, no llega-

mos por el principio de sustancia) nada podemos decir, salvo partiendo de la razón práctica. El esfuerzo de Kant, considerado en su conjunto, va dirigido contra la aplicación del principio de sustancia más allá de los fenómenos. La sustancia que admite es la sustancia-fenómeno. El principio de la conservación de la energía, afirmación de una permanencia en el seno de los fenómenos, muestra bien lo que para Kant es la sustancia.

Kant considerará la conservación de la energía como el equivalente de lo que metafísicamente enunciaba como el principio de sustancia. De manera análoga, Cournot verá en la permanencia del peso la ilustración y la expresión de este principio.

El propio Kant nos ha dicho que es casi imposible impedir el desarrollo de la razón fuera del campo de la experiencia. Que el espíritu de los filósofos no haya podido contentarse con el kantismo y haya tratado de nuevo de captar la sustancia, constituye en cierto sentido una verificación de esta afirmación kantiana. Ya sea en Fichte, que sustantifica más que Kant la actividad del yo trascendental, por lo menos en ciertos pasajes, ya sea en Schelling, que ve la sustancia en la identidad de la naturaleza y el espíritu, ya en Hegel, que trata de unir las ideas de Fichte y de Schelling, al mismo tiempo que critica a ambos y hace de la sustancia el sujeto que se desenvuelve a través de la trama de los acontecimientos y constituye esta trama misma, siempre volvemos a encontrar la idea de sustancia que Kant había querido limitar al dominio de la ciencia y que ahora renueva sus pretensiones metafísicas.[1]

Si es verdad que en Descartes, y luego en Leibniz, habíamos visto una identificación del sujeto psicológico y de la sustancia, vemos ahora cómo el hegelianismo es en un sentido el remate del movimiento iniciado por Descartes.

Vimos cómo, en Aristóteles, se concibe el sujeto como sus-

1 Partiendo de la meditación de Kant podemos comprender más fácilmente algunos de los puntos de partida del pensamiento de Hegel. En primer lugar, al estudiar las categorías, Kant muestra que el tercer término en cada categoría es la síntesis de los dos primeros. Así, la totalidad será la síntesis de la unidad y de la pluralidad; en seguida, se sabe que uno de los orígenes del pensamiento de Kant es su reflexión sobre las antinomias; las soluciones que ofrece son diferentes para las dos primeras donde niega tesis y antítesis y para las dos últimas, donde acepta a ambas. Puede operar así a consecuencia de su teoría de la idealidad del espacio y del tiempo. Pero Hegel ve el problema de manera totalmente distinta; las antinomias se explican por la dialéctica misma del espíritu, que sin cesar va de un término al otro; y todas las antinomias deberán resolverse de manera homogénea, gracias a este paso constante del espíritu que va de una solución a la solu-

tancia; podemos decir que, en el otro extremo de la historia de la idea de sustancia, en Hegel, la sustancia es concebida como sujeto. Y es que, en efecto, la historia de la idea de sustancia no se detiene en el esfuerzo kantiano por mostrar el lugar que la categoría de sustancialidad ocupa para la comprensión de los fenómenos. Lo que Schelling quiso fue encontrar un fondo idéntico bajo los fenómenos del espíritu y los fenómenos de la naturaleza. Y la tentativa de Hegel consistió en sustituir el absoluto indiferenciado e idéntico de Schelling por un absoluto que comprende y absorbe las diferencias. Este absoluto es el espíritu, y en este sentido puede decir que la sustancia debe concebirse como sujeto.

Para comprender cómo ha pasado el pensamiento de uno de estos dos grandes filósofos al otro, hay que hacer intervenir a la filosofía de Leibniz, que no se contenta con el pensamiento aristotélico en la medida en que es afirmación de que un sujeto tiene predicados, sino que quiere probar que la razón de estos predicados se encuentra en el sujeto; y así el sujeto es espíritu. El pensamiento de Leibniz prepara de esta manera la fusión que según Hegel existe entre las ideas de sujeto y de sustancia.

Pero, en seguida, vemos de nuevo, en lo que podríamos llamar la etapa más reciente de la filosofía, dibujarse un movimiento de negación de la sustancia que se inicia en filósofos tan diferentes como Schopenhauer, Comte, Lotze y se continúa en Nietzsche y en los pragmatistas.

Para Schopenhauer, la afirmación de la sustancia es una especie de abstracción realizada según el modelo de las abstracciones que podemos efectuar partiendo de la materia, es la petrificación de un atributo, es una materialización del espíritu. Lotze nos dice, de manera más profunda, que las cosas no son tales

ción contraria. Cada vez, en la síntesis de dos soluciones opuestas, se producirá la verdad.

Así, hemos encontrado dos veces ya la idea de síntesis en el corazón de la filosofía kantiana. La idea misma de síntesis es un aspecto de la idea de totalidad; y esta idea de totalidad se expresa de tres maneras fundamentales en la filosofía de Kant, en primer lugar, en la afirmación de esas dos grandes totalidades infinitas que son las dos formas de la intuición, el espacio y el tiempo, ya sea que estas totalidades se den de un golpe, como en la "Estética trascendental" o ya sean producidas por una actividad constitutiva del espíritu, como en la "Analítica trascendental"; en segundo lugar, en la teoría de las ideas de la razón, que son las potencias supremas de unificación; en tercer lugar, en la concepción de los organismos y de las obras de arte, tal como queda expuesta en la *Crítica del juicio*.

porque haya una sustancia escondida detrás de ellas, sino que, por el contrario, porque las cosas son, engendran esta apariencia de una sustancia; la sustancia es el producto, ficticio, de la realidad de las cosas, un centro virtual que produce la cosa misma. Para los positivistas, la idea de sustancia es metafísica y debe sustituirse por la de relación. El positivismo ha visto, profundamente, lo que es la esencia de la investigación científica; y las críticas que Meyerson le dirige a este respecto son vanas, como en lo tocante a muchos otros puntos.

La tendencia positivista se continúa actualmente en la teoría de Russell, para el que no hay sino series de acontecimientos, o grupos de acontecimientos, y en el positivismo lógico.

Para Nietzsche, por otra parte, no hay más que fenómenos. Es preciso contentarse con una metafísica de la apariencia sin que haya nada, sea esto lo que fuere, detrás de esta apariencia. Los pragmatistas nos dirán que la sustancia es una ficción. En cuanto a Bergson, convendrá distinguir en él dos sentidos de la palabra. En un primer sentido, negará la sustancia, si con esta palabra designamos una estabilidad. En otro sentido, la afirmará; la duración, nos dirá, es la estofa misma de las cosas, su sustancia. La sustancia es el cambio. Encontramos de nuevo el pensamiento de Heráclito.

Es también un pensamiento heracliteano el que descubrimos en Russell cuando nos dice que la física, que durante mucho tiempo estuvo al lado de Parménides, se encuentra actualmente al lado de Heráclito. No hay más que cambio, no hay más que movimiento, no existen cosas propiamente dichas. La ciencia sustituye la idea de sustancia y la de causa por las de leyes y relaciones.

Así también, es una especie de heraclitismo, por lo menos a primera vista, lo que encontramos en Whitehead. La idea de sustancia, tal y como la comprendió el cartesianismo, no responde a la realidad que, para él como para Bergson, está siempre en movimiento. Los acontecimientos que constituyen la trama de la realidad no están separados unos de otros, se comunican unos con otros, irradian los unos de los otros. De manera que en este sentido por lo menos, la sustancia desaparece, y con ella el problema de la comunicación de la sustancia tal y como lo había planteado Descartes. Éste había creado una bifurcación ilegítima poniendo de un lado el pensamiento y del otro la extensión. No hay más que acontecimientos, que pueden ser considerados ya desde el punto de vista pensamiento, ya desde

el punto de vista extensión y que son pensamiento y extensión inextricablemente.

Encontraríamos en Heidegger una crítica de la idea de sustancia en la medida en que la hemos heredado del platonismo, como abstracción realizada. Hay modos de ser absolutamente diferentes. El ser o, si se prefiere, la sustancia de una piedra no tiene ninguna semejanza con el modo de ser o la sustancia de un útil, o con el modo de ser del hombre. Si, por ejemplo, tomamos en consideración al hombre, vemos que no podemos poner de un lado su esencia y del otro su existencia. La esencia del hombre consiste en su existencia, es decir, en el hecho de que está fuera de sí, en comunión con otros existentes, y con otros entes. No hay sustancia cerrada en sí misma. La esencia de la sustancia real, podríamos decir, es la de no ser sustancia en el sentido ordinario.

Así, en nuestra historia de la idea de sustancia hemos llegado a filosofías que la critican fuertemente. Pero antes de pasar a nuestro examen de la idea de sustancia, es preciso que ahondemos un poco en sus orígenes, que vayamos un poco hacia atrás, más allá de los filósofos y de las historias de la filosofía, para describir las fuentes de esta idea.

Podríamos distinguir cuatro orígenes de la idea de sustancia. En primer lugar, vemos ante nosotros objetos, cosas, y porque concebimos al mundo como constituido por objetos o por cosas, podemos obrar sobre él. Nuestra acción es posible sólo en un mundo en el que existen esas totalidades particulares que son los objetos. Pero ¿qué son las cosas, tanto las artificiales como las cosas de la naturaleza? Vemos en ellas algo análogo a nosotros mismos. El hombre primitivo o el niño se imaginan las cosas como si fueran personas mudas. Sentimos en las cosas, en medio de ellas, en su centro, algo como núcleos espirituales.

Este primer origen nos conduce a descubrir una segunda fuente. Si vemos las cosas es porque nos proyectamos a nosotros mismos, o proyectamos algo análogo a nosotros mismos en las cosas. Las concibo, sobre poco más o menos, a la manera de un ser vivo; sobre poco más o menos, a semejanza de mí mismo. Así, existe un origen psicológico de la idea de cosa.

Pero, ¿por qué me concibo a mí mismo como sustancia? Sentimos que hay en nosotros una densa masa de fenómenos más estable que el resto, y es esto lo que forma nuestra identidad. El primer elemento de nuestro sentimiento de sustancia, pensaba Hume, es nuestra continuidad. Y esta continuidad es, en

primer lugar, continuidad de ciertos sentimientos corporales que forman por así decirlo nuestra base fisiológica, que parecen estar debajo de nuestros demás fenómenos, que son verdaderamente sub-stancia. En segundo lugar, en todo momento, existirán sentimientos muy semejantes, sentimientos cinestésicos que aparecerán en nosotros y formarán a su vez, por su renovación idéntica, esa base corporal de la personalidad de que acabamos de hablar. A diferencia del primer elemento que es continuidad, tenemos allí un elemento de discontinuidad, de identidad en las cosas discontinuas. Es algo muy semejante a lo que G. Bachelard ha llamado "instancia". En tercer lugar, tenemos los fenómenos de memoria y los fenómenos afectivos vinculados a la misma: la espera, la esperanza, el pesar, los remordimientos. Tal vez, haya que decir que es más bien la memoria la que hay que derivar de esos fenómenos. De cualquier manera, mediante éstos sentimos la relación profunda que existe entre nuestro presente, por una parte, y nuestro pasado y nuestro futuro, por la otra. Si hay realización de una esperanza o, por lo contrario, desilusión o decepción, sentimos que la persona decepcionada o satisfecha no es diferente de la que esperaba. En la esperanza y la decepción afirmamos nuestra identidad aunque sea implícitamente. Con mayor razón, ocurre así en los actos de la voluntad. Por lo demás, en la raíz de estos actos encontraríamos movimientos cinestésicos y, sin duda, nuestra personalidad está caracterizada por cierta relación vivida entre nuestras ideas y nuestras acciones, por un cierto matiz del mecanismo cinestésico. Pensando particularmente en los fenómenos de la memoria, Hume, que insiste mucho en la discontinuidad de los fenómenos de la conciencia, encuentra una fórmula intermediaria entre las dos ideas de continuidad y de discontinuidad, y dice que sin cesar nos heredamos a nosotros mismos. Tenemos cierta cantidad de yoes sucesivos, cada uno de los cuales es heredero del precedente, y Kant, en un pasaje por lo menos, adoptó esta idea. Así, al lado de las intermitencias del corazón, podemos hablar de estos recuerdos vividos.

Hay que hacer intervenir, todavía, otro elemento entre estos orígenes psicológicos de la idea de sustancia. No solamente hay la sub-stancia propiamente dicha, no solamente la instancia, no sólo la existencia de estos fenómenos de esperanza y de desilusión, sino que hay también una especie de sentimiento de totalidad más o menos realizada que somos nosotros mismos, algo que responde a la entelequia aristotélica. Aristóteles definía esta entelequia como la perfección del acto. Aquí, tenemos más

bien el sentimiento de una totalidad que se esboza en nosotros, surgimiento de alguna cosa que en tanto que realidad parece en sí y para sí, más que tener perfección. Pensando en las relaciones de Goethe con su personalidad nos formaríamos una idea de lo que queremos decir aquí. En este sentido, el filósofo escolástico Goclenius definía la sustancia como la percepción o el acto del ser. Podríamos llamar a este elemento la sobre-stancia.

Todo lo que acabamos de decir concierne al origen psicológico de la idea de sustancia que habíamos descubierto detrás de nuestra afirmación de las cosas. Pero a estas razones de observación objetiva y de observación interna hay que añadir una razón lógica, o más exactamente, gramatical. Los dos grandes teóricos de la sustancia, Aristóteles y Leibniz, son también los que mejor han puesto de manifiesto la relación de la idea de sustancia con la lógica tal y como ellos la concebían. Si tenemos una idea de sustancia, es porque formulamos proposiciones y porque la forma más sencilla de la proposición es la unión del sujeto a un atributo. De la idea de sujeto gramatical, pasamos a la idea de sustancia. Así también, Leibniz pudo deducir toda su filosofía de su afirmación de que todo predicado es inherente a un sujeto. Existe un lazo muy fuerte entre la idea de sustancia y la lógica aristotélica.

Tal vez haya que añadir a estos diversos orígenes de la idea de sustancia: observación objetiva y subjetiva, origen lógico, las exigencias de la sociedad que quiere que nos sintamos responsables y, en consecuencia, que nos sintamos como individuo uno. Los sociólogos tienen razón al insistir en el papel que desempeña la sociedad en la formación de nuestra memoria y, con ello, de nuestro yo.

A partir de estas diversas observaciones sobre los orígenes de la idea de sustancia, podemos ahora examinar su valor.

Para considerar, en primer lugar, lo que hemos dicho arriba, las exigencias de la sociedad no son, evidentemente, por sí mismas, reglas de lo que es verdadero y de lo que es falso. No hay, pues, razón en estas exigencias sociales para pensar que esta idea responda a una realidad.

Pasemos al origen lógico de esta idea. Parece ser que Aristóteles y Leibniz se formaron un concepto muy restringido de la proposición y que no tuvieron en cuenta proposiciones que no pueden ponerse en la forma de sujeto-predicado. En efecto hay proposiciones como la de: *llueve*, o la de *San Quintín está entre París y Bruselas* en las que esta relación no existe. Así, el pri-

mer reproche que podríamos hacer a la idea de sustancia es el de que se apoya en una teoría lógica que puede ser discutida. Pero añadamos también que la crítica fundada en esta comprobación lógica no llega al fondo del asunto; porque también ella implica, como la tesis que contradice, que la lógica rige el universo; pero nada nos dice que el universo se pliegue a las exigencias de nuestra lógica y que el mundo pueda ponerse en forma proposicional, sea esta forma la de la lógica clásica o la de una lógica más amplia que rebasa el esquema sujeto-atributo.

En segundo lugar, la ciencia tal como se la concibe hoy en día no da lugar a la idea de sustancia. Avanza cada vez más hacia el descubrimiento de relaciones más sutiles y tenues. Es lo que vimos al hablar de Russell. Es lo que dirían igualmente filósofos contemporáneos como Brunschvicg y Cassirer. Pero digamos, como en lo tocante a la lógica, que la consideración de la ciencia no debe tomarse aquí como si nos condujera necesariamente a la verdad; la ciencia se halla incesantemente en movimiento, es siempre susceptible de cambio, de progreso. No obstante, es infinitamente improbable que llegue a una restauración de la idea de sustancia en su forma clásica.

Llegamos, en tercer lugar, a observaciones de orden metafísico. Ya se piense, con los filósofos vinculados a Hegel, a Bergson o a Nietzsche, que no hay más que una realidad, que es continua y que, por consiguiente, toda idea de sustancia separada es necesariamente inadecuada; sea que se piense, como Heidegger, que la idea de sustancia no puede aplicarse de la misma manera a los distintos seres y que la sustancia hombre no tiene nada en común con la de las cosas materiales; ya sea que nos afiliemos a una concepción pan-fenomenista, la idea de sustancia ya no es satisfactoria. Tanto para los pluralistas como Russell, como para los monistas como Bradley, la idea de sustancia se desvanece.

Lo que hemos dicho respecto de la ciencia y de las objeciones de los sabios, o de ciertos sabios, a la idea de sustancia nos llevaría a creer que debe desvanecerse en provecho de relaciones cada vez más sutiles. Por exacto que esto sea, no podemos, sin embargo, contentarnos con este resultado; tenemos en efecto el sentimiento de que las relaciones no constituyen toda la realidad y que debemos hacer un esfuerzo para volvernos hacia algo más profundo que las relaciones, hacia un sentimiento de opacidad y de densidad. No debemos olvidar que no sólo existe la ciencia; además, no hay duda de que la ciencia no ha dicho su última pa-

labra. Tal vez haya que conservar este sentimiento de la densidad de lo real. De cualquier manera, abandonamos la idea de sustancia, tanto si avanzamos hacia la idea de relaciones sutiles, como si la hacemos desaparecer en este sentimiento de la densidad. De hecho, nos parecerá que la idea de sustancia tal como la tenemos es un compromiso entre estas dos tendencias del espíritu, una de las cuales va hacia una sutilidad cada vez más precisa y la otra hacia una densidad cada vez más opaca.

Si queremos ver lo real, tendremos que avanzar en una o en otra de estas direcciones, en libertad de hacer desaparecer, por lo menos en su forma clásica, la idea de sustancia.

Naturalmente, para resolver el problema planteado por esta idea tendremos que preguntarnos a qué nivel de la experiencia debemos colocarnos. La cuestión de la sustancia no se le presenta de la misma manera al físico que al que quiere quedarse en el plano del sentido común, o a aquel que quiere retornar a una visión más concreta que la de la ciencia e inclusive que la del sentido común.

Lo que hemos dicho muestra, además, que yendo hacia uno de estos dos extremos y tal vez, por un movimiento antitético, hacia los dos al mismo tiempo, nos acercaríamos más a alcanzar la realidad.

Un filósofo nos servirá de guía en este ahondamiento de la idea de sustancia; ahondamiento que nos permitirá rebasar, por debajo, por así decirlo, el sentido común. Se trata de Maine de Biran. Combatió a la vez el racionalismo de Descartes y el empirismo de Hume. No puede ser, como tampoco puede serlo Berkeley, clasificado ya como racionalista, ya como empirista. Para él como para Leibniz y para Berkeley hay una idea de sustancia que se deriva de la observación de nuestra actividad; si Hume ha negado este origen de la idea de sustancia, si no ha visto más que un montón de fenómenos, es porque se ha contentado con ver los fenómenos desde fuera. Pero si nos metemos en nosotros mismos, descubriremos que hay algo que sentimos, una actividad de nosotros mismos sobre nuestro cuerpo, que explica la idea de causa y una identidad experimentada de nosotros mismos con nosotros mismos que explica ese aspecto más denso de la idea de sustancia que tratamos de definir. Hume ha tratado de traducir todo a términos de inteligencia y términos de visión. No ha podido, además, ser consecuente consigo mismo; ya que ha concedido un lugar muy importante al hábito y al sentimiento que tenemos del curso de la naturaleza, y así se ha refutado a sí

mismo. Maine de Biran ha mostrado que, más allá del dominio de las cosas visibles y captables por la inteligencia, tenemos en nosotros mismos y en las cosas un dominio que él mismo no llega a definir bien. Lo señala en un emocionante pasaje de su *Diario*: "Discutí con Ampère sobre el yo y nada pude decir sobre el yo." Pero, lo importante para él era sentir esta existencia más o menos rebelde al pensamiento conceptual y, no obstante, real.

Encontramos ideas análogas en Whitehead cuando nos dice que los demás sentidos, salvo el de la vista, nos dan una idea más íntima de la realidad, cuando nos convida a rebasar el modo presentativo de pensar, que sólo nos muestra espectáculos y nos hace ver las cosas sólo desde el exterior. Si seguimos sus indicaciones, llegaremos a una idea no-intelectual. Lo que se encuentra en el origen de la idea clásica de sustancia, según lo que hemos dicho es la vista, es el lenguaje, es esa unión de la vista y del oído que es el lenguaje humano, y es la gramática. Pero, como también hemos dicho, no toda proposición es reductible a la forma sujeto-atributo, y de la lógica no podemos desprender la realidad. Como ha dicho Bradley, separamos en la proposición lo que está unido en la realidad. Si decimos: la rosa es blanca, separamos lo que en realidad es una totalidad no descompuesta. Nos vemos obligados a separar y descomponer para hablar, para desenvolvernos en la realidad. Pero la realidad no nos da una rosa que es blanca; nos da una rosa-blanca. No está de un lado el sujeto y del otro el predicado. La realidad se encuentra siempre más acá o más allá de las proposiciones y de las relaciones; es trans-relacional. Aquí, Hegel, Bradley, Bergson y Whitehead están de acuerdo. Tenemos, pues, que rechazar a la vez las teorías puramente empiristas y las teorías puramente racionalistas. El empirismo radical de James es un rechazo del empirismo ordinario, así como del racionalismo. En efecto, si las relaciones están en la experiencia misma, si se construye un empirismo lo suficientemente amplio para recibir tanto las relaciones como los términos, el racionalismo pierde su razón de ser; porque ya no se necesita un espíritu extraño a la experiencia que impondría a ésta las relaciones.

Nos vemos conducidos a una concepción según la cual no hay en la realidad sustancias separadas unas de otras, esas sustancias a propósito de las cuales la filosofía clásica tenía tanto que decir, sino relaciones y términos, casi inefables, o más bien, cosas que no son ni relaciones ni términos, pero que pueden traducirse a relaciones o a términos (sean estos términos personas

o cosas; y las cosas son en cierto sentido personas), sustancias inefables que nos hacen ir más allá de las relaciones sobre cuya existencia acabamos de insistir. La teoría a la que llegamos es, pues, justo lo contrario de la teoría clásica para la cual la sustancia es algo decible. Somos conducidos a sustituir la idea de una sustancia expresable por la de una sustancia inefable, que es más un sentimiento que una idea. Las sustancias que son los objetos del pensamiento no pueden sino ser relativas. Las sustancias absolutas, como lo ha dicho Bergson, son sustancias sentidas.

Por oposición a la filosofía racionalista clásica, para la que los términos constitutivos de la realidad son expresables en conceptos, llegamos a un sustancialismo, si nos está permitido todavía utilizar esta palabra, que sería un sustancialismo irracionalista; nos dirá que sólo sabemos de la sustancia que es, sin saber lo que es. No sabemos lo que es, lo sentimos tan sólo.

El problema de la comunicación de las sustancias, tan difícil de resolver cuando se conciben como separadas unas de otras, cesa de ser insoluble cuando se piensa la sustancia como afluencia o influencia, como efulgencia, como si obrara esencialmente sobre otras sustancias y recibiera sus acciones. A este respecto, como en lo tocante a muchos otros, harto importantes, Whitehead y Heidegger, por diferentes que sean sus puntos de partida, llegan a las mismas conclusiones. Debemos desprendernos, dice Whitehead, de los esquemas cartesianos de pensamiento; no hay sustancia que no esté en otra o en otras sustancias. Heidegger habla de la apertura de la existencia. Leibniz decía que las mónadas no tienen ni puertas ni ventanas; pero, según Heidegger, las sustancias reales no tienen ninguna necesidad de ellas; las sustancias se comunican directamente unas con otras y con lo real. No tienen ni puertas ni ventanas porque están en la calle.

Así también, no opondremos la sustancia a los fenómenos, la sustancia al devenir. Como lo ha visto Platón en el *Filebo,* hay sustancias nacidas del devenir, hay sustancias devenidas, sostenidas por la corriente del devenir como eminencias pasajeras en medio de esa corriente.

De cualquier modo, llegamos a un lugar muy alejado de la concepción ordinaria de la sustancia. Si hay algo que sea sustancia, este algo no puede concebirse en el sentido ordinario de la palabra, trasciende términos y relaciones, se revela en momentos muy semejantes a la inconsciencia. Aquí, como frente a todo problema, debemos buscar la verdad, y la buscamos, uniendo la sustancia a sus propiedades, separándola de ellas,

sutilizándola, espesándola; pero hemos de saber también que esta investigación y esta dialéctica tienen un límite y que la afirmación de este límite a nuestra investigación de la verdad es una verdad más.

Si tuviéramos que elegir, a pesar de todo, entre la aceptación y el rechazo de la idea de sustancia, podríamos tal vez llegar a decir que es necesario rechazarla en la aceptación clásica que se le ha dado. Tal vez, en esta forma, haya retardado o impedido el desarrollo de la filosofía tanto como las ideas de ser y de causa. Así, pues, no podemos aceptarla sino haciendo de esta aceptación el equivalente de un rechazo de la idea clásica de sustancia. Hemos de hacer desaparecer la idea clásica de sustancia para comunicar sustancialmente con lo que las cosas tienen de sustanciales.[2]

Capítulo II

LA IDEA DE ESENCIA

Hay muchas expresiones diferentes que designan la idea de esencia; el *ti esti* de Aristóteles y por otra parte su *to ti ên einai (quod quid erat)* e igualmente la *quididad* y también la forma, la definición,[1] la *ousía* y la *physis*, la *realitas* de los escolásticos (esta palabra la encontramos de nuevo en Kant con este mismo sentido), la posibilidad de Leibniz, son otras tantas designaciones posibles de la esencia.

En todo hecho hay un *que* y un *lo que.* El *que,* el *quod,* el *that* no depende de la esencia; es el elemento de facticidad. Pero

2 Vemos fácilmente que la cuestión de las sustancias se relaciona con muchas otras cuestiones filosóficas, como los problemas de la unidad y la multiplicidad, el lenguaje, las relaciones y con la dialéctica natural del espíritu.

Sin duda, si por la idea de sustancia queremos entender solamente el hecho de que determinados fenómenos poseen ciertos caracteres de unidad y de permanencia, si por ejemplo se quiere significar que hay totalidades relativas como los seres vivientes y las conciencias, nada tendríamos que decir contra esta idea. Serviría entonces, tan sólo, para designar determinados caracteres que son sin duda caracteres de nuestra experiencia. Solamente a partir del momento en que se quiere hacer un absoluto de la idea de sustancia, y un absoluto de orden conceptual, a partir del momento en que se pretende suministrar con esta idea una respuesta que se considera definitiva a los problemas planteados por la experiencia, nos oponemos a su empleo.

1 La teoría de la esencia en Aristóteles está vinculada a la teoría de la definición. La definición se hace mediante la esencia.

el otro elemento el *lo que,* el *quid,* el *what,* depende de la esencia.

Es el término griego *ousía* que se traduce al latín por *essentia.* Platón usó el término *ousía* para designar la Idea y Aristóteles para designar la sustancia. En francés, cuando se habla de esencia, no se piensa en el ser, sino, como lo ha hecho observar Gilson, en lo que hace que una cosa sea lo que es.

La distinción entre la esencia y la existencia, distinción platónica, que Aristóteles recogió, y a la que dio otro aspecto, domina toda la historia de la filosofía.

Encontramos una teoría particularmente precisa de la esencia en Avicena, el filósofo árabe, que nos dice que la esencia puede verse bajo tres aspectos: en sí misma, después como encerrada en los seres singulares y por último como presente en el intelecto. Según él, la esencia es neutra por lo que hace a la singularidad y la universalidad; y lo es porque puede devenir universal en el intelecto y singular en las cosas. Por esta razón también, Avicena piensa que el ser cuya noción comprende necesariamente la existencia no tiene esencia.[2]

Según Santo Tomás, hay tres aspectos bajo los cuales podemos contemplar la esencia: según su realidad singular y particular en los individuos que la poseen; según la existencia objetiva que tiene en el espíritu que la piensa; o bien, absolutamente y en sí misma con independencia de sus modos especiales en lo real y en el espíritu. Se tratará solamente de saber si se puede alcanzar la esencia así calificada como independiente y si, por fuerza, no se nos escapa.

Entre los filósofos tomistas, Suárez se interesa particularmente en la teoría de la esencia. La esencia toma el nombre de quididad o el nombre de *essentia,* según que se insista en el hecho de que proporciona la respuesta a la pregunta: qué es la cosa; o en tanto es lo que el acto de existir confiere primero a cada cosa.

La idea de esencia en Descartes interviene particularmente en la prueba llamada ontológica, en la que la existencia se deduce de la esencia. La distinción entre esencia y existencia es, según Descartes, una distinción por todos conocida y en la que no vale la pena insistir.

Para Locke las esencias no son sino palabras, que responden a realidades desconocidas.

La teoría de la esencia en Leibniz se une a la teoría de lo posible. Las esencias existen en el espíritu de Dios como posibles;

[2] Véase E. Gilson, *L'être et l'essence,* introducción, caps. 2, 3, 4 y 5.

y la elección entre esencias se hará de acuerdo con su grado de riqueza, que es idéntico a su grado de compatibilidad. Los posibles que puedan existir al mismo tiempo que el mayor número de otros posibles tenderán a realizarse.

Habrá dos grandes principios, uno de los cuales regirá a las esencias y el otro a las existencias. El primero será el principio de no-contradicción. El segundo será el principio de razón suficiente, que además puede entenderse en toda una serie de sentidos diferentes, sentidos que podríamos representarnos jerárquicamente ordenados, y que irán desde un sentido puramente lógico según el cual los predicados son inherentes al sujeto, hasta un sentido más finalista, según el cual el mundo se representará organizándose hacia lo mejor.

La distinción entre la esencia y la existencia es sostenida por Kant; a este respecto, es un continuador de la filosofía clásica. Piensa que de la esencia no podemos deducir la existencia. Pero conserva la idea de que de todo lo que existe podemos siempre, de antemano, definir la esencia.

Con Hegel, veremos por primera vez una crítica muy clara de la idea de esencia. La esencialidad es el ser en cuanto relación simple consigo mismo. Gracias a la esencia llegamos a una reflexión del ser sobre sí que lo pone como idéntico a sí mismo. Pero, al mismo tiempo, lo esencial no existe más que por su relación a lo inesencial. De este modo, la esencia que debería ser en sí, es finalmente lo que tiene su ser en otro. Tenemos así, un doble movimiento dialéctico por el cual la esencia nos vuelve a lo inesencial y, recíprocamente, lo inesencial a la esencia, por el cual también el ser va hacia la esencia y la esencia hacia el ser. Además, Hegel nos muestra que la esencia se relaciona siempre con el pasado; esto se ve fácilmente en la palabra alemana *Wesen*, que Hegel relaciona a *Gewesen*. La esencia es lo que ha sido; con ello, Hegel recobra el pensamiento de Aristóteles cuando éste denotaba la esencia con la expresión: ser lo que ha sido (*to ti ên einai*). La esencia es para Hegel la negación de lo inmediato, es decir, por eso mismo, mediación. Hegel nos muestra cómo esta categoría de esencia se desploma finalmente. La esencia es el dominio propio de la contradicción, de la mediación falsa. Así, debemos ir más allá de la idea de esencia, que separa arbitrariamente cosas unidas en lo concreto, y cita las palabras de Goethe, según el cual no hay ni núcleo ni exterior, sino que todo está abierto y se manifiesta igualmente.

Esta idea según la cual la realidad se manifiesta en sus apa-

riencias y no existe sin ellas la encontramos de nuevo en Bradley, cuando muestra que, en la esencia, el predicado de la proposición es arbitrariamente separado del sujeto.

Los filósofos del siglo XIX han querido a menudo sustituir la idea de esencia ya por una idea de ley, ya por la idea de valor, o bien, yendo más lejos, han intentado, como Nietzsche, Bergson y Dewey, destruirla completamente. Según Bergson y según los pragmatistas, la idea de esencia proviene del hecho de que nos representamos a la naturaleza como si operara de manera harto semejante a la inteligencia humana, y pensamos que el obrero universal contempla las esencias como el escultor antes de labrar su estatua contempla su ideal.

Hegel y Nietzsche, partiendo de puntos de vista diferentes, llegan a la misma destrucción de la esencia; para Hegel, como hemos dicho, la realidad se manifiesta en sus apariencias y no existe fuera de ellas; para Nietzsche, no hemos de buscar más allá de las apariencias algo más profundo. Los fenómenos son absolutos, manifestaciones deslumbrantes de sí mismos.

Podríamos observar tendencias semejantes en las filosofías pragmáticas. No, sin duda, cuando tienden a definir la esencia de una cosa por sus consecuencias; la esencia de una cosa será, entonces, el uso que podemos hacer de ella; sino cuando tienden a negar la esencia. Encontramos en Heidegger una crítica de la esencia cuando ésta se aplica al hombre. La esencia, en la acepción clásica del término, responde a la pregunta: "¿Qué es?" Pero tal pregunta no puede formularse en lo tocante al hombre; respecto de él sólo puede hacerse la pregunta: "¿Quién es?" La aplicación de la idea de esencia al hombre es ilegítima, porque supone que puede comprenderse a la manera en que son comprendidas las cosas fabricadas por él. Y, en efecto, el hombre fabrica por la imposición de una forma o esencia a una materia; pero precisamente el que impone la forma a la materia, el hombre, no puede explicarse de la misma manera que lo que fabrica.

¿Diremos entonces que no podemos hablar de esencia en lo tocante al hombre? Esto no sería exacto, según Heidegger. Hay una esencia del hombre; y esta esencia consiste en su existencia como ser-en-el-mundo. El hombre es el único ser que se expande, por así decirlo, alrededor de un mundo en el cual, al mismo tiempo, está.

De manera general, el verdadero pensamiento será investigación de la esencia en tanto que potencia que llama al ser. Y para el poeta y para el pensador surgen por doquier detrás de los

seres sus esencias creadoras. Heidegger hablará de una esencia de la poesía que es poesía de la esencia.

Partiendo de estas diferentes teorías y en particular de la de los pragmatistas, podemos decir que la esencia se define sin duda, en parte, por sus consecuencias; pero debemos recordar también lo que dice Hegel cuando observa el parentesco de la idea de esencia y la idea de pasado. La esencia, nos dice Hegel, es la negación radical de lo inmediato y de lo dado, es la mediación absoluta. En su relación con la esencia, la inmediaticidad del ser se manifiesta como un pasado, abolido y conservado a la vez, un pasado intemporal. Así, hay en esta idea unión de una especie de proyección y de una especie de retrospección, unión de la idea de posibilidad y de la idea de necesidad. Esta unión de proyección y de retrospección, de posibilidad y de necesidad no hubiera sido posible sin el lenguaje. Tenemos también la idea de Bradley, según la cual la proposición es la separación del *que* y del *lo que* por un verbo. El sujeto, podríamos decir, es la sustancia; el verbo es la existencia, y la esencia es el atributo esencial.

Partiendo de reflexiones completamente diferentes, Russell escribió: "la idea de esencia es irremediablemente confusa; es pura comodidad verbal... una palabra puede tener una esencia, pero no una cosa".

Por haber dicho que la esencia no se piensa como tal más que por una separación entre el *lo que* y el *que,* hemos dicho que el pensamiento de la esencia depende del lenguaje. No en vano los antiguos identificaban razón y lenguaje. La constitución misma de la razón depende del lenguaje, y, a la inversa, podemos decir que la del lenguaje depende de la razón. Pero la cuestión consiste en saber si no podemos pasar, más allá, en cierta medida, de las fórmulas habituales del lenguaje, en cuanto facilita las separaciones ordinarias, a fin de llegar a un orden más profundo.

Y, sin embargo, es en el momento mismo en que mejor comprendemos la fuerza de estas críticas de la esencia cuando podemos darnos cuenta del lugar que esta idea ocupa en el centro de las preocupaciones de varias filosofías contemporáneas. Así, la idea de esencia reaparece no sólo en los neorrealistas, en Russell mismo, cuya crítica hemos mencionado hace un instante, y en los realistas críticos, en Santayana, sino también en la fenomenología de Husserl. En este último pensador las esencias desempeñan una doble función; separadas de la experiencia,

mientras ponemos ésta entre paréntesis, se trata en seguida, para Husserl, de captarlas en la experiencia misma. Es éste un punto en el que ha insistido Merleau-Ponty. "Las esencias separadas son las del lenguaje. Es función del lenguaje hacer existir las esencias en una separación que, a decir verdad, no es más que aparente, puesto que por ella reposan todavía sobre la vida antepredicativa de la conciencia." "Buscar la esencia del mundo —nos dice todavía—, no es buscar lo que es en idea, una vez que lo hemos reducido a tema de discurso, sino buscar lo que es de hecho para nosotros antes de toda tematización." *

Si reflexionamos en los lazos que pueden existir entre la fenomenología de Husserl, entendida como filosofía de la esencia, y la filosofía de Heidegger, entendida como una meditación del ser que parte esencialmente de la existencia, podemos pensar, a primera vista que existe una oposición entre estas dos filosofías. Podríamos representarnos el asunto diciendo que Husserl ha puesto la existencia entre paréntesis para considerar las esencias y que Heidegger ha hecho resaltar la imposibilidad de poner la existencia entre paréntesis. Pero esto no sería más que una primera apariencia; ya que, como acabamos de recordar, Husserl se preocupa de captar las esencias, no separadas de la existencia, sino en la existencia misma; y en segundo lugar, se ha preocupado por mostrar la importancia de la idea de mundo, suelo fundamental de todas nuestras concepciones. Así, todo lo que parecía oposición, se manifiesta, ahora, más bien, como continuación. Si se añade que Husserl insistió en el hecho de que la intencionalidad no se aplica solamente a las ideas sino a todos los fenómenos del espíritu, en particular a los sentimientos, veremos que a este respecto, también, la meditación de Husserl preparaba la de Heidegger.

Así, pues, parece inexacto decir que la idea de esencia no tiene lugar en las llamadas filosofías de la existencia. Sin duda, para Sartre la esencia es algo posterior a la existencia. Pero no podríamos decir lo mismo ni de Heidegger ni de Merleau-Ponty. No entienden por esencia lo que ordinariamente se entiende. En la filosofía de Heidegger vemos reaparecer la idea de esencia. Pero no es, de ninguna manera, la esencia en el sentido clásico de la palabra, es una esencia activa en medio de los fenómenos, y que es su fundamento originario; vuela sobre ellos o, más exactamente, en ellos; no está por encima de la temporalidad que

* *Fenomenología de la percepción,* trad. cit., pp. XIII-XIV [E.].

constituye al "esenciarse", es decir, al hacerse futuro que se proyecta sin cesar en el pasado. Para Heidegger, la esencia es la presencia o, según la interpretación de M. Birault, la aparición, el reino, el advenimiento de alguna cosa. Así como hay una esencia de la temporalidad, hay una esencia del hombre. Esta esencia del hombre es precisamente el hecho de que está fuera de sí mismo, cerca de las cosas, con los otros hombres, adelante en relación a sí mismo. En este sentido, puede decirse que la existencia humana es trascendente. Esta trascendencia misma está vinculada a la temporalidad, así, la esencia del hombre está vinculada a la esencia de la temporalidad.

De la misma manera, Heidegger buscará la esencia de la verdad y llegará a la fórmula de que la esencia de la verdad es la verdad de la esencia. Quiere decir, con ello, que para comprender lo que es la verdad debemos llegar a la revelación de la esencia del ser, pues las dos ideas de verdad y de ser son finalmente idénticas.

En cuanto a Merleau-Ponty, su concepción de la esencia se relaciona con la de Husserl. Insiste en el hecho de que ni para Husserl ni para él existe un dominio de las esencias separado del de la experiencia y que es en el interior de ésta donde podemos encontrar las esencias de las cosas con toda la multiplicidad de aspectos que implican, esencias de personas dotadas de libertad. E inclusive si encontramos en Husserl una tendencia netamente platónica, podemos conceder a Merleau-Ponty que en gran número de pasajes de sus últimas meditaciones trata de limitar esta tendencia platónica y contempla otra concepción de la esencia.

Tal vez sea necesario ir más lejos, ver en la esencia algo que no es absolutamente formulable en proposiciones, algo que escapa a éstas. A este respecto, poetas como Shelley, Hölderlin, Mallarmé o Rilke, prosistas poetas como Proust o Virginia Woolf podrían hacernos sentir esta esencia, que puede presentarse como fugitiva en Shelley, como permanente en Mallarmé, pero que en todo caso escapa al lenguaje ordinario. Se trata, en efecto, de esencias afectivas.

Pero, también aquí nos encontraríamos frente a problemas, por ejemplo, el de saber cuál es la relación entre estas esencias afectivas mismas, entre una esencia más general y otra menos general; por ejemplo, hay una esencia de tal sinfonía de Mozart; hay una esencia de las sinfonías de Mozart; hay una esencia de la sinfonía en general. ¿Diríamos que sólo la esencia más par-

ticular es esta esencia afectiva que buscamos, y que las otras son especies de esencias intelectuales a las que hemos creído que debemos renunciar?

Sin duda, habría que hacer distinciones entre esencias muy diferentes. Lo que los filósofos han llamado a menudo esencia es una especie de hipostatización de la subsistencia en cuanto separada de la existencia. En efecto, se ha dicho frecuentemente que las ideas matemáticas deben llamarse subsistentes más que existentes. Podríamos decir lo mismo respecto de las ideas que tienen relación con el pasado. A partir de eso el espíritu humano se ha formado la idea de una especie de existencia atemporal, existencia en un tiempo que no es el tiempo. En esta región también podríamos poner lo que Meinong llamaba los objetivos, es decir, los objetos de los juicios; por ejemplo, que César ha pasado el Rubicón. Sin duda, en esta región de las verdades matemáticas, de las verdades respecto del pasado, de los objetivos, se encuentra uno de los orígenes de la teoría de Platón.

Las esencias afectivas de que hablamos son evidentemente de otra clase, responden a un problema por completo diferente.

Así, la realidad de las esencias no plantea un solo problema, sino varios, puesto que hay que separar el problema de las esencias puramente intelectuales de las subsistencias matemáticas, de todo aquello a lo que Bolzano ha hecho alusión en su teoría de las proposiciones en sí, de una parte, y de las esencias afectivas por la otra. De un lado, tendríamos esta especie de eternidad decolorada[3] en la que subsisten las verdades;[4] del otro, esas intuiciones afectivas, esas esencias de sentimiento de las que hemos hablado.

Tal vez, con eso, nos veríamos conducidos a concebir una doble interpretación de la teoría de las Ideas en Platón, por una parte, en cuanto es la transcripción de actos de captación del intelecto; y por otra parte, en cuanto es la expresión de profundas experiencias afectivas. Nos veríamos llevados, así, a decir que la idea de verdad no tiene el mismo origen que las ideas de belleza y de bien. Podrían llegar a coincidir unas con las otras, pero sus fuentes son diversas.

3 Sin duda, entre el platonismo y las filosofías contemporáneas que afirman la esencia hay diferencias; ya que las esencias, que son para Platón lo que es con mayor vigor, para muchas de estas filosofías poseen una especie de ser disminuido, una sombra del ser que es el ser de una sombra.

4 Husserl se esfuerza, en ciertos pasajes, por mostrar que no se trata de una realidad decolorada, sino de una temporalidad perpetuamente renovada.

Pero ¿es necesario separar, como lo hemos hecho hasta ahora en este capítulo, esencias y existencias? Recordemos una vez más el pensamiento de Platón: hay una generación hacia la esencia, y hay esencias devenidas. Habría, entonces, esencias existentes, existencias llenas de esencia. La oposición entre esencia y existencia deja de existir.

Y, sin embargo, no es menos cierto que el espíritu humano sólo puede funcionar oponiéndolas una a otra.

Este juego de uniones y de oposiciones será a la vez su esencia y su existencia.

Capítulo III

LA IDEA DE FORMA

La forma es el *eidos;* y encontramos de nuevo aquí lo que habíamos tenido ocasión de decir acerca de la importancia de la vista. Puesto que originariamente el *eidos* es el aspecto.

La idea de forma se encuentra a menudo vinculada a las ideas de fuerza y de alma. En Aristóteles, en Spinoza, en Alexander, el alma es la forma del cuerpo. En Leibniz, el alma se concibe a la vez como fuerza y como forma.

La filosofía clásica se caracteriza por la distinción entre la fuerza y la materia, al igual que por la distinción entre la esencia y la existencia. Kant permanece fiel a la tradición clásica cuando mantiene la distinción entre forma y materia. En Kant, forma es lo que manifiesta el espíritu. Esta importancia de la forma se ve tanto en la filosofía práctica de Kant como en su filosofía teórica: el valor de las reglas morales estriba en su forma universal.

Precisamente, a partir de aquí podemos comprender las críticas dirigidas por Hegel y, más recientemente (y de manera harto diferente), por Scheler contra el kantismo. Hegel ve en Kant una de las encarnaciones de la conciencia desventurada, en cuanto ésta proviene de las separaciones arbitrarias que efectuamos en la plenitud de la realidad. Scheler ha criticado el formalismo en la moral kantiana: Kant no ha prestado atención al contenido del acto mismo.

Partiendo de esta observación, podemos señalar un movimiento general del pensamiento reciente que niega la distinción entre forma y materia. Las psicologías de la forma son por sí mismas

negaciones de esta distinción; y según ellas, la idea de estructura nos permite rebasar la dicotomía forma-materia.

En la formación de la psicología de la Forma, habrá ocasión de hacer intervenir diferentes elementos. En primer lugar, el sentido de la totalidad, la afirmación de que el conjunto de los hechos psíquicos forma siempre un sistema; en segundo lugar, la tendencia de la psicología contemporánea a liberarse del esfuerzo por traducir los hechos psicológicos a razonamientos y para ir hacia la recolección de datos inmediatos; en tercer lugar, la concepción de un *a priori*, material, tal como se ve en el pensamiento de Scheler; en cuarto lugar, el esfuerzo por rebasar la opción entre actividad y pasividad.

La psicología de la Forma ejercerá influencia en muchos dominios diferentes del pensamiento filosófico. Por ejemplo, en la concepción del espacio, puesto que tenderá a sustituir el espacio homogéneo por un espacio cualitativo; luego, de manera más general, en la concepción de las cualidades; y el filósofo se verá empujado a poner en discusión el carácter supuestamente secundario de las cualidades secundarias, a ponerlas, por lo menos, al mismo nivel que las cualidades primarias; en tercer lugar, en la concepción del valor, que ya no será separado de lo real.

Podríamos observar una tendencia semejante a la de la psicología de la Forma en Whitehead; piensa que la forma emerge de la materia, es una concreción de la materia. La materia florece en toda clase de formas.

Desde este punto de vista, la forma no se le impondría desde fuera a la materia, aunque sea así como opera el hombre en sus fabricaciones. Si aceptamos por un momento la distinción entre la forma y la materia diremos que la forma viene de la materia; la materia está comprimida en forma, no por la forma, sino por la materia misma que pasa a la forma. Así, podríamos imaginar que el ojo y la mano, cuya cooperación desempeña una parte tan importante en el nacimiento de la estatua, hacen de la materia, de esta materia que es luz, y de esta materia que florece en las formas orgánicas.

Pueden hacerse observaciones semejantes en lo tocante al arte. Hay formalistas que insisten en el primado de la forma. Pero ¿es legítimo hacer abstracción del contenido? En una gran obra de arte, forma y materia se dan al mismo tiempo la una en la otra y la una por la otra.

No hay, pues, separación entre materia y forma, pero el espíritu tiene, sin cesar, necesidad de hacer tal separación. Hay una

vida del espíritu que consiste en hacer separaciones y en hacerlas desaparecer en seguida, en absorber unos en otros los términos que se distinguieron al principio. En este sentido, las ideas de forma y de materia y su distinción reaparecerán siempre, aunque hemos visto que, en otro sentido, deben desaparecer. Inclusive actualmente, cuando hemos observado todos los rasgos que nos permiten decir qué las ideas de esencia y de forma desaparecen en cuanto opuestas a las ideas de materia y de existencia, hemos visto también que en numerosas filosofías reaparece la idea de esencia.[1]

Hay una producción recíproca de la forma y de la materia. Hemos insistido suficientemente en la producción de la forma por la materia. Podríamos también, o casi también, insistir en la influencia inversa y esto es lo que se hace generalmente. Esta producción recíproca de dos términos, el uno por el otro, no es más que una visión, una manera de ver la unidad profunda de ambos.

Así, aquel que filosofa en el estado presente de la filosofía experimenta primero la necesidad de negar toda separación entre materia y forma; luego ve que no obstante hay en el hombre, por una parte, una tendencia hacia las formas afectivas dadas en la intuición, y, por otra parte, hacia las formas intelectuales dadas en las proposiciones. Pero después de haber observado en sí mismo estas dos tendencias, reabsorbe una vez más las formas en el contenido, en la materia; se encuentra siempre en presencia de un juego constante entre lo que tiene forma y lo que no la tiene; y esta interacción constante entre estos dos aspectos es la vida misma del espíritu.

1 Podríamos distinguir entre lo que puede llamarse la forma formada y la forma formante. En la Antigüedad, la forma se concebía como existente en las cosas; y a lo que vuelve el pensamiento contemporáneo es a una forma que está en las cosas, pero entre la Antigüedad y el pensamiento contemporáneo hay que hacer un lugar particular al pensamiento de Kant; y éste insiste en la forma en la medida en que está vinculada a la actividad del espíritu, y esto es lo que nosotros llamaremos forma formante.

Esta diferencia entre las dos concepciones de la forma puede explicarse por una diferencia en la manera de representarse la tarea de la filosofía. Podríamos decir que los filósofos antiguos de un lado, y los contemporáneos del otro, se apegan a una descripción de la experiencia tal como nos es dada, mientras que Kant buscaría cuáles son las condiciones de la experiencia.

Nos veríamos llevados a decir que entre los contemporáneos, como entre los antiguos, la idea de forma formada predomina sobre la idea (subjetivista e idealista) de forma formante: y en los contemporáneos de manera más decisiva que en los antiguos.

Hemos hablado de la forma, pero deberíamos hablar también de lo que no tiene forma, recordando las palabras de Rimbaud: "doy forma a lo que tiene forma, pero presento sin forma a lo que no la tiene". Es verdad que las psicologías contemporáneas nos enseñan que toda materia tiene forma en un sentido. Pero la idea misma de forma implica que hay algo informe y que no es reductible a la forma.

Capítulo IV

LA IDEA DE SER

En el poema de Parménides encontramos por primera vez afirmaciones filosóficas acerca del ser. Según Parménides hay una totalidad del ser, totalidad perfecta, inmutable; inmutable porque el ser es perfecto, porque no puede cambiar a nada que sea mejor, ni a nada que sea peor, porque es inmutable a consecuencia de su propia perfección. Y no nace de nada sino de sí mismo, ya que el ser no puede originarse en el no-ser. J. Burnet y É. Gilson han señalado que Parménides no habla exactamente del ser, sino más bien de lo que es. No se coloca frente al problema del ser abstracto, sino ante la más concreta de las realidades.

Nos dice que este ser es una esfera completamente homogénea, y que el pensamiento de este ser es lo mismo que el ser. Tenemos allí dos afirmaciones, una de las cuales implica una imagen material; la otra es una afirmación intelectual, afirmación idealista y racionalista de que el pensamiento del ser y el ser son lo mismo. Este ser es a la vez el objeto de nuestro pensamiento y el sujeto de nuestro pensamiento. Es a la vez el sujeto de la proposición y el objeto de nuestros pensamientos, y, al mismo tiempo, es nosotros mismos cuando vemos el ser.

Si Parménides formuló esta teoría fue porque se oponía a Heráclito, para el cual no hay más que movimiento. La afirmación del ser se hizo primero por oposición a la negación del ser.

Después vinieron otros filósofos que trataron de unir ciertas afirmaciones de Heráclito y la permanencia de Parménides. Platón, en la brevísima historia de la filosofía que nos da en el *Sofista,* dice que Empédocles tiene una teoría muy análoga a la de Heráclito, pero que la expone de manera más suave, menos ruda. Empédocles insiste a la vez en la unidad y la multiplicidad del ser. Anaxágoras hace ver, a la vez, la unidad del espíritu y la di-

versidad de los elementos sobre los que opera el espíritu. Pero las dos doctrinas más importantes siguen siendo las de Heráclito y de Parménides.

Estas dos doctrinas tan opuestas llegan a menudo a resultados semejantes, ya que ambas tienen como remate la sofística y la negación del ser. Por una parte, tenemos la teoría de Protágoras, según la cual todas las cosas cambian sin cesar, y ninguna es lo que es; la verdad es relativa, y el hombre es la medida de todas las cosas. Y, por otra, tenemos la teoría de Gorgias, resultado de la filosofía de Parménides, de la misma manera que la anterior era el resultado de la filosofía de Heráclito. No podríamos conocer el ser si existiera; porque no podría haber relación entre este absoluto y nosotros; y si lo conociéramos, no podríamos formularlo. En sus consecuencias, las dos teorías opuestas de Parménides y Heráclito se mostraban por igual poco satisfactorias; era necesario revisarlas; y tal es la conclusión a la que llega Platón.

Sócrates pensó que si hay juicios, y en particular juicios morales, es necesario que haya realidades, que son las ideas; idea del Bien, de la Belleza, de la Justicia. Vemos aquí que el ser no se considera ya como el sujeto de la proposición, sino más bien como el predicado: tal cosa es justa, es bella; a partir del predicado, del atributo, Sócrates concibe el ser. Por eso, no se trata de una esfera singular, sino de ideas múltiples.

Pero, de nuevo, aparecen peligros. Ciertos discípulos de Sócrates unen su doctrina a la de Parménides. Es el caso de Euclides de Megara y de la escuela de Megara. Dicen que siendo una cosa completamente lo que es no puede ser ni el sujeto ni el predicado de un juicio. Por ejemplo, el caballo es el caballo; lo blanco o bien el verbo *correr* no son el caballo; ¿cómo se puede decir entonces que el caballo es blanco o que corre? No podemos decir sino que el caballo es el caballo. Entonces, el sujeto no puede recibir ningún predicado y vemos la imposibilidad de formular un juicio.

Las teorías de Heráclito, de Parménides y de la escuela de Megara son el punto de partida necesario para comprender los problemas de Platón. Éste sostuvo contra Heráclito la realidad de ciertos objetos estables del pensamiento. Mantuvo contra Parménides la idea de pluralidad: no existe sólo esa esfera única de la que hablaba Parménides, hay diferentes atributos, tenemos lo justo, lo bello, pero también existe la idea de caballo, etcétera. . . Hay cambios en ciertas partes del todo, y esto es la afirmación

de una determinada realidad del mundo sensible. En oposición a la escuela de Megara, explica la posibilidad del juicio: ¿cómo podemos vincular predicados a sujetos, cómo podemos formular juicios? Tal es el triple problema de Platón.

En el *Fedón,* Platón distingue los seres sensibles de los seres inteligibles; aplica la palabra ser, de manera un tanto sorprendente, tanto a los unos como a los otros, por lo menos en el *Fedón.* Se separa del eleatismo porque admite un cierto ser de lo sensible, ser que, por lo demás, como lo reconocerá en la *República,* se acerca mucho al no-ser. Pero, naturalmente, Platón reserva de ordinario la palabra ser para los seres inteligibles. Ser "realmente real" es, como se ha observado, ser sí mismo en cuanto sí mismo. "La marca propia del ser —dice Gilson— es, pues, aquí, la identidad de la cosa consigo misma. Encontramos de inmediato, con eso, esa relación misteriosa, y sin embargo inevitable, que Parménides había ya observado entre las dos nociones de identidad y de realidad."

En la *República,* vemos en estado más desarrollado el esquema que ya se encontraba en el *Fedón.* El mundo sensible no es más que una imagen del mundo inteligible, y el mundo inteligible se explica sólo por la acción del Bien. Hay un sol de la inteligencia, como hay un sol del mundo sensible y es el sol el que explica, a la vez, la existencia de las cosas y el conocimiento que de ellas tenemos. El ser es esencia y valor, suspendido del valor supremo que está por encima de la esencia.

Parece ser que, en una segunda etapa de su filosofía, Platón pensó que había que revisar, en ciertos aspectos, su concepción de las Ideas y, con ello, su concepción del ser. Hay una crisis en el pensamiento platónico; es el momento del *Parménides.*

En la primera parte del diálogo, Parménides presenta a Sócrates críticas a propósito de su teoría de las Ideas y, particularmente, de la participación del mundo sensible en las Ideas. Al final de esta primera parte, se ve que, lógicamente, la teoría de Sócrates desemboca en una separación completa del mundo sensible y del mundo inteligible, por la que las cosas del mundo sensible sólo guardan relación consigo mismas, e igualmente, las cosas del mundo inteligible sólo tienen relaciones entre sí. Y, a pesar de todas estas dificultades, Parménides llega a la conclusión de que conviene conservar a toda costa la realidad de las Ideas. Es en este momento cuando propone a Sócrates un ejercicio difícil, que consiste en ejercer su inteligencia a propósito de la hipótesis misma de Parménides, que se formula así: si el

Uno es. Este ejercicio tendrá por objeto, de una parte, librarnos de una concepción demasiado material de las Ideas, como la que tenían los de la escuela de Megara; por otra parte, mostrarnos cómo puede llegarse a la idea de una unidad múltiple; en tercer lugar, hacernos ver que la palabra *ser* tiene múltiples sentidos: significa ya que las Ideas son, ya que una cosa participa en las Ideas; en cuarto lugar, hacernos comprender, en cierta medida, la génesis del atomismo a partir del eleatismo. Inclusive, en ciertas partes del diálogo puede verse una prefiguración de las últimas teorías de Platón, es decir, de la idea de la acción del límite sobre lo ilimitado.

Insistamos, por el momento, en la distinción entre las diversas acepciones del verbo ser. Platón nos muestra que la palabra "ser" significa bien que las ideas son, bien que una cosa tiene tal o cual atributo. Por ejemplo, si decimos que la idea de bien es, no estamos empleando el verbo ser de la misma manera que cuando decimos: tal acción es buena. Hay dos aplicaciones del verbo *ser*, una vez como afirmación y otra vez como atribución. Por último, el verbo *ser* significa una relación; esto es lo que tratará de demostrar contra los de la escuela de Megara.

Platón toma la hipótesis de Parménides de que "el uno es", y se pregunta: ¿qué pasa si el uno es? Si decimos que el uno es, tomando la palabra *uno* en un sentido muy estricto, nos veremos conducidos a decir que este *uno* es tan uno que no puede ser, porque decir que es, es decir a propósito del *uno* algo que es diferente del uno. Se reconoce aquí la argumentación de la escuela de Megara. Tal es la primera hipótesis del *Parménides.* Por consiguiente, si hablo de una unidad absoluta no puedo decir del *uno* más que una cosa, a saber, que es uno, y no puedo ni siquiera decirlo, porque decir del *uno* que es uno, es añadir *uno* (como atributo) al *uno* que es como sujeto. No podemos, entonces, decir que es uno, ni siquiera que es, y nos encontraremos ante algo inefable, ya que todo lo que podríamos añadir sería hacer del uno dos cosas, o más todavía.

Pero si tomamos ahora la otra interpretación de la hipótesis de Parménides, si decimos "el uno es", no cargando el acento en la palabra "uno", sino en la palabra "es", entonces tendremos dos cosas, el *uno* y el *es.* Esto es decir dos cosas, e inclusive tres, continúa Platón, ya que es necesaria una relación entre las dos, después, probablemente será necesaria una relación entre esta relación y cada uno de los dos términos, y así sucesivamente hasta el infinito.

Entonces, en el primer caso no tenemos nada, tenemos la nada, y en el segundo caso tenemos demasiadas cosas. Teníamos muy poco y ahora tenemos demasiado.

Propone una consecuencia de estas dos ideas —de hecho no es una tercera hipótesis—: un paso de la una a la otra que, a su juicio, se hace instantáneamente: se va del uno que no es al uno que es todas las cosas. Pero esto no es satisfactorio todavía, a pesar de todo el valor de esta cosa maravillosa y absurda que es el instante. Así, pues, Platón sigue sacando las consecuencias de la primera y de la segunda hipótesis; las consecuencias de la primera parecen terminar en un *impasse,* no llegan nunca sino a la nada; en tanto que, en la segunda hipótesis que parecía contradictoria, muy difícil de entender porque nos presentaba una multiplicidad caótica, se llega a ver que, en ciertas condiciones, se puede decir que las cosas son a la vez unas y múltiples; hay un múltiple, pero que está subordinado a algo que no es sino la idea. La conclusión, pues, es que partiendo de la segunda hipótesis podemos poner orden en el caos, en tanto que la primera desembocaba siempre en la nada. Tal es, en todo caso, una de las interpretaciones posibles del diálogo.

Los neoplatónicos han elegido la primera hipótesis, diciendo que es análoga a lo que Platón dice en la *República;* a saber, que hay algo que está por encima de la esencia, algo que es el bien, del que no podemos decir nada, que nos deslumbra y que no podemos clasificar entre los seres.

Podríamos justificar, así, en cierta medida, la primera hipótesis y ésta es la teoría neoplatónica, pero el camino que Platón nos indica aquí, si queremos fundar el conocimiento de las cosas, es el camino señalado por las consecuencias de la segunda hipótesis, es decir, la idea de que existe la posibilidad de una unidad que organice las multiplicidades; siendo esta unidad la idea, pero la idea comprendida de manera mucho más rica y completa de lo que la comprendía él en la primera etapa de su filosofía.

El *Parménides* de Platón puede considerarse como una destrucción de la hipótesis misma de Parménides en cuanto éste afirmaba que el Uno es una totalidad; así, el *Parménides* se sitúa en la vía que conducirá de Parménides a Plotino. Desde este mismo punto de vista, podríamos decir que Hegel retorna al pensamiento de Parménides, con la diferencia esencial de que la totalidad, tal como él la concibe, es una totalidad en movimiento. Podría decirse también, en un sentido, que la Idea de Hegel es muy semejante a la segunda hipóstasis plotiniana; el

Nous o inteligencia, que según Plotino tiene todo y es todo; y se sabe que esta segunda hipóstasis, en el espíritu de Plotino, es la traducción de la segunda hipótesis del *Parménides.* Por otra parte, se ha podido mostrar la influencia del *Nous* de Plotino en la concepción de la mónada en Leibniz.

Ya que indagamos las repercusiones del diálogo de Platón en la historia de la filosofía, podemos ver que en Kierkegaard la primera y la tercera hipótesis recobran un valor supremo, en tanto que la segunda, tal como la interpretaron Plotino y Hegel, se deja de lado. Al Uno de la primera hipótesis corresponde el Otro Absoluto de Kierkegaard; a la tercera hipótesis corresponde el papel que Kierkegaard adjudica a la idea de instante.

Todo esto, naturalmente, está subordinado al hecho de que se quiere interpretar este diálogo como un diálogo serio; muchos intérpretes, aun grandes y profundos intérpretes como A. E. Taylor, han pensado finalmente que no es sino una especie de juego y que no se puede sacar nada de él. Invocan los sofismas que se encuentran en el diálogo y la misteriosa frase final en la que parecen adoptarse y refutarse a la vez todas las soluciones posibles. Pero nos parece que a la luz de la cuarta hipótesis y de las que de ella se desprenden se ve el discernimiento que puede hacerse, y cómo podemos conservar la teoría de las Ideas y la de la participación a condición de concebir la Idea como unidad de lo múltiple.

Hemos dicho que para Platón el ser se manifiesta sobre todo en forma de predicado, y es conveniente completar y rectificar este pensamiento con ayuda de pasajes de la *República* en los que nos habla del Bien, y en los que nos dice que el Bien no es un predicado, y que está por encima de la esencia. Así, luego de haber formulado la teoría de las Ideas, que es la afirmación del ser como predicado, nos muestra que hay que rebasarla puesto que las ideas mismas se derivan de algo distinto que en manera alguna es predicado, que está por encima de la esencia y por encima del ser concebido como esencia y predicado.

En el *Sofista,* Platón nos dice que el ser presenta tantos problemas, por lo menos, como el no-ser; y nos dice también que el ser no es reductible a otra idea: es una idea primera. En lenguaje kantiano: cuando digo que una cosa es, añado realmente algo a la idea de esta cosa, formulo un juicio sintético, y existe una relación del ser con todas las ideas reales.

Platón sigue mostrando qué es la verdad y qué el error, mostrando que la verdad y el error son posibles porque hay un jui-

cio, y así refuta a la escuela de Megara que negaba la posibilidad del juicio.

La meditación de Platón no se detiene allí. Trata de fundar una teoría menos pesada del ser. Podemos percibir esta teoría a partir del *Filebo* y del *Timeo.* El ser se constituye por la acción de límite sobre lo ilimitado. Podemos encontrar el ser en el seno del devenir mismo, o, por lo menos, seres. Así, la concepción común, según la cual el pensamiento de Platón habitaría un universo poblado de esencias, parece por completo insuficiente, por lo menos para caracterizar la última forma de su filosofía.

Aristóteles definió la filosofía primera como el estudio del ser en cuanto ser. Como se ha mostrado a menudo, esta definición puede tener dos sentidos diferentes. En un primer sentido, dice Gilson, significa la ciencia de lo que el ser es y de las propiedades que le pertenecen en cuanto tal. En un segundo sentido, significa la ciencia que tiene por objeto la clase de seres que por excelencia merecen el título de seres, porque son, en la acepción primera del término. Entonces, ya no es metafísica; sino propiamente teología. Así, desde este momento captamos una ambigüedad en el pensamiento de Aristóteles.

Aristóteles sobrentiende que el ser, en cuanto es la sustancia, es el sujeto de las categorías, pero al mismo tiempo muestra —y tal vez ésta es la parte más interesante de su doctrina del ser— que la palabra ser tiene muchas significaciones, más todavía de las que creía Platón; que no existe una idea una del ser, que es una sólo por analogía. Hay, pues, diferentes clases de seres; no hay idea del ser en general; podríamos decir que la idea de ser no tiene unidad absoluta o que tiene ser sólo por esta unidad de analogía que posee por su relación con las diferentes clases de seres o categorías.

La teoría del ser en Aristóteles no puede exponerse aparte de la teoría de la sustancia. La sustancia es "ya forma pura, si se trata de algo incorpóreo, ya una unión de forma y de materia, si se trata de un cuerpo. Considerada en sí misma, cada una de estas sustancias es, según la noción aristotélica clásica, un ser en sí que no tiene necesidad de ningún otro para subsistir" (Gilson). Pero conocemos ya todas las dificultades ante las que se encuentra Aristóteles cuando se trata de saber qué es verdaderamente la sustancia. La materia no es sustancia (aunque Aristóteles lo dice a veces), pero es necesaria en las cosas corporales para que haya sustancia. El núcleo de la sustancia es la forma.

Hay un momento en el que, como observa Gilson, "Aristóteles no podía sino detenerse. Sabía muy bien que ser era ser en acto, y, por consiguiente, ser un acto; pero decir lo que era un acto escapaba a sus medios. Todo lo que podía hacer era dirigir nuestras miradas hacia lo que está en acto, como hacia una cosa que no puede menos de reconocerse, con sólo que se la vea... no le quedaba, finalmente, más que este último recurso: echar mano de ejemplos diversos y, recordando a su lector que no hay que buscar la definición de todo, invitarlo a imaginarse por analogía" los sentidos de los dos términos acto y ser. Citemos, una vez más, a Gilson: "Precisamente porque designa la realidad última, la *ousía* es difícil de describir, y cada vez que Aristóteles se lanza a decir lo que es, termina por contentarse con decir lo que no es."

No le reprocharemos esta necesaria detención, pero se ven fácilmente las dificultades de la filosofía de Aristóteles en la definición de la ciencia del ser en cuanto ser, en la definición del ser, del que, aun él mismo, reconocía el carácter analógico.

Dos tendencias se dividen el espíritu de Aristóteles en lo tocante a la esencia misma. "La concibe —dice David Ross— a veces como lo que es la esencia, el *ti esti,* y a veces como lo que existe por sí mismo, el *tode ti* o el individuo." Una de estas ontologías conduce, observa Gilson, al realismo de la esencia y de la especie, y la otra al nominalismo del término universal y al realismo de lo individual concreto. Pero, de nuevo, ¿qué podemos decir de este individual? "Lo individual que, en principio, es todo, se reduce de hecho a no ser más que el sujeto portador de lo universal, como si no tuviera más función ontológica que la de permitirle existir" (Gilson).

Así el espíritu de Aristóteles oscila entre una filosofía que lo conduciría al platonismo que tanto combatió, y una filosofía que no llegaría a decir más de la *ousía* que el hecho de que es. "Buscar por qué es una cosa es indagar por qué es ella misma, y, verdaderamente, es no buscar nada" (Gilson).

No obstante, la teoría de Aristóteles tiene un valor muy particular por cuanto este pensador, como lo dice una vez más Gilson, "plenamente consciente del carácter irremediablemente 'dado' del ser actual, no ha caído, sin embargo, en la tentación de expulsarlo de su filosofía". "El término 'realidad' ... puede eventualmente incluir elementos opacos al pensamiento, que aunque apenas son inteligibles parecen condicionar todo lo demás y su inteligibilidad misma." Es ésta una idea que, en otras formas, encontraremos en el centro de la filosofía de Kant y en

el origen de las filosofías de la existencia; y, una vez más, no es el hecho de que Aristóteles no haya podido describir el ser, sino tan sólo indicarlo, lo que le reprochamos. Es, más bien, que se haya creído y que hayamos podido creer que su filosofía daba una respuesta, cuando no la da.

En el neoplatonismo encontraremos de nuevo elementos aristotélicos, pero subordinados a elementos platónicos. Plotino, tomando de nuevo la primera hipótesis del *Parménides,* la asimila a la afirmación del Bien en la *República* y muestra que en la cumbre del mundo hay algo que no podemos ver, porque nos deslumbra, algo a lo que sólo nos podemos unir en un éxtasis. Existe un primado del Uno y una trascendencia del Uno sobre el ser mismo. "Porque nada es en él, todo proviene de él; él mismo no es ser, sino generador del ser". "Si puede decirse de cada cosa lo que es, es gracias a la unidad."

Hemos visto, pues, una corriente en la filosofía antigua que va de Parménides a Plotino. Hay otra corriente que podemos ver en Demócrito. Se ha sostenido, y con razón sin duda, que Leucipo y Demócrito parten de la doctrina de Parménides. Parménides había dicho: el ser es; el no-ser no es. Por una especie de dialéctica de la historia de la filosofía, Demócrito nos dice que si se afirma esto se desemboca en un mundo completamente inmutable; no puede explicarse en manera alguna el cambio; por consiguiente, hay que decir: el ser es y el no-ser también es, en cierta manera. En vez de la esfera de Parménides, tendremos múltiples unidades pequeñas, y para que haya esta diversidad de unidades es necesario un no-ser que es el vacío (o, mejor dicho, de no-seres que son los intervalos entre los átomos y que constituyen el vacío). Parménides había establecido una prohibición: no dirás nunca que el no-ser es; y esta prohibición la violan, por una parte, Platón, que dice que el no-ser es en cierta manera, puesto que es el cambio y la alteridad, y, por otra parte, Demócrito, que dice que el no-ser es porque existe el vacío.

Hemos seguido la historia del ser en la filosofía antigua. Podríamos decir que nuestra idea de ser tiene además otro origen, si pensamos en el Antiguo Testamento. Cuando el Eterno dice: "Soy el que soy", se deja oír también la idea de ser. Y la obra de la Edad Media ha consistido en tratar de realizar una fusión entre estas dos ideas de ser.

El problema del ser se planteaba esencialmente en la filosofía de Platón en forma del problema del ser inteligible, del ser racional. Hemos podido señalar, cierto es, que en el *Fedón*

Platón aplica la palabra de *ente* tanto a los sensibles como a los inteligibles; pero el ser de lo sensible proviene de su participación en lo inteligible. Sin duda, en segundo lugar, conviene recordar que en el proceso de su meditación Platón ha considerado al mundo de aquí abajo como un Dios sensible; que antes, en el *Filebo,* había hablado de esencias o sustancias que se hallan en el interior de lo sensible; que en su teoría de los números lo sensible se explicará por la acción del límite sobre lo ilimitado. No obstante, es verdad que el problema que se le plantea esencialmente es el del ser inteligible y que lo sensible no es durante la mayor parte de su meditación, sino una unión de ser y de no-ser. Con Aristóteles, el problema de la constitución del ser sensible cobra mayor importancia; lo resuelve valiéndose de las ideas de materia y de forma, de potencia y de acto. Durante el transcurso de la Edad Media, y a pesar de las apariencias en contrario, el problema de la constitución de lo sensible conserva la importancia que tenía en Aristóteles, y aun cobra una importancia nueva; puesto que importa mostrar que Dios es creador de algo real, es decir, que lo creado tiene una realidad distinta de la del Creador. De ahí la importancia que cobrarán las discusiones a propósito de la esencia y de la existencia, y de su distinción en el mundo sensible, opuesta a su unidad en Dios.

El ser era considerado en la Edad Media como uno de los trascendentales, es decir, como uno de los términos que pueden caracterizar a todo ente. Esta teoría está vinculada a los análisis de Aristóteles, según los cuales el ser puede tomarse con significaciones múltiples, y está vinculada también a la relación que, por influencia del cristianismo y de la filosofía platónica, la Edad Media descubrió entre el ser, el uno, la verdad y la belleza.

Para comprender la filosofía de la Edad Media, hay que tener en cuenta, por una parte, la persistencia de una tradición neoplatónica, que se observa por ejemplo en el *Liber de causis,* y por otra parte, de una tradición aristotélica que se descubre en Avicena y en su adversario Averroes. Avicena insiste en la idea de que un ser sujeto a generación y corrupción es siempre, en cuanto a lo que es de suyo, un puro posible, aunque pueda ser que su causa lo haga existir necesariamente. Tiene, según las expresiones de Gilson, el sentido real y profundo de la accidentalidad de la existencia; pondrá la existencia como un accidente de la esencia; ya que para él todo lo que no está incluido

en la definición de la esencia le es accidental. "Diremos que llega a la naturaleza del hombre, por el hecho de que es hombre, de que existe." Así también, se verá llevado a pensar que el ser cuya noción comprende necesariamente la existencia no tiene esencia; es el ser, no lo tiene; no tiene quididad. La idea de que la existencia no está incluida en la quididad de la esencia se encuentra, a la vez, en los orígenes del tomismo y del escotismo. "Lo que Santo Tomás conservará de la doctrina de Avicena es su punto de partida, es decir, la observación, de importancia capital en efecto, de que la definición de la esencia no comprende su existencia" (Gilson).

Para los filósofos de la Edad Media hay dos géneros de seres de orden diferente: Dios, de un lado, y las criaturas, del otro. Para decirlo con las expresiones de un teólogo que resume bien, en el momento en que se termina este período, los conocimientos medievales (hablamos de Suárez), tenemos de un lado el ser infinito, que es por sí, que es necesario, que es por esencia, que es increado, que es acto puro, y, de otro lado, tenemos el ser finito que es por otro, que es contingente, que es por participación, que es creado, que está compuesto de acto y de potencia. Se ve que en el Ser por sí, la esencia y la existencia son metafísicamente una y la misma cosa; en los seres creados, por lo menos según Santo Tomás, del que hablaremos ahora, existirá una distinción metafísica entre la esencia y la existencia, distinción que hará necesaria la que los tomistas llamarán una composición metafísica de la esencia y de la existencia.

Según Santo Tomás, ser o existir, ya que ambas palabras se consideran sinónimas, es el acto de toda forma o naturaleza. Vemos el lazo entre esta idea y las ideas de *energeia* y de *ergon* en Aristóteles. En las cosas finitas, el ser o la existencia se derivará siempre de causas distintas de lo que existe; y por eso dice Santo Tomás que las cosas están constituidas aparte de sus causas y, por eso mismo, existen.

Para estudiar el Ser en la filosofía de Santo Tomás podemos partir, primero, de la observación de que la teoría del Ser no puede separarse aquí de la teoría de la inteligencia. A partir del juicio podemos estudiar el Ser; ya que juzgar es unir bajo el signo del Ser. El juicio se manifestará, a la vez, como un acto del objeto y un acto del sujeto.

La primera idea que se nos manifestará, cuando nos pongamos frente a la idea de Ser, es la de que ésta no es un género. Su unidad será una unidad de analogía. Para Santo Tomás, el Ser

no se predica ni de manera unívoca, es decir, participado por muchos según una concepción idéntica, ni equívoca, es decir, participado según conceptos totalmente diversos, sino análoga, es decir que, sin que haya allí unidad real, hay unidad de relación, pues los diferentes términos que participan en el Ser no participan de manera única, sino según distintas relaciones con un mismo origen.

Para los tomistas hay una distinción, ya sea real o ya sea de razón *cum fundamento in re,* entre la esencia y la existencia. A decir verdad, como se ha señalado, la opinión de Santo Tomás a este respecto no parece ser absolutamente clara, ni está expresada de manera plenamente consecuente. Digamos sólo que la opinión de los tomistas, si no es que la de Santo Tomás, es la de que hay una distinción real y una composición real de la esencia y de la existencia. El ser es causado, ya por los principios de la esencia, ya por algo exterior; pero es a Dios a quien le está reservado ser su ser a partir de los principios de la esencia; todas las cosas creadas existen en virtud de causas exteriores a ellas.

Podemos decir que toda cosa creada está compuesta del ser y de lo que ella es.

Al parecer, si los tomistas conceden tanta importancia a esta teoría es para sostener la posibilidad de seres creados diferentes del Creador.

En Cayetano encontramos desarrollos que permiten precisar las teorías tomistas del Ser. Distingue dos sentidos de la palabra: el Ser en cuanto expresa la esencia misma de la cosa, y el Ser que es la esencia en acto, aquello por lo que ella existe. Añadamos que la idea de esencia debe orientarse hacia la idea de Ser; y, ante todo, hay que pensar en la relación entre el Ser y la esencia, la proporción que entre ellos existe.

El Ser, aunque sea realmente distinto de la esencia, le está vinculado. En efecto, como lo ha dicho uno de los mejores expositores de esta filosofía, el Ser es concebido como una naturaleza indefinida por sí y que florece en esencias. Toda cosa tiene su esencia que determina su parte de Ser, y ninguna esencia agotará el Ser en su plenitud.

Existirá una proporción entre la esencia y el Ser, y el Ser aparecerá como la unidad de las diversas esencias que serán sus determinaciones (Sertillanges).[1]

[1] Se ve en qué sentido esta tesis no está muy alejada de la de Kant: el Ser no es un predicado real. No obstante, en el desarrollo de estas dos tesis hay una diferencia fundamental; ya que la existencia es para Kant una rela-

Pero habrá una suerte de acción del Ser sobre la esencia en el sentido de que el Ser orientará a la esencia hacia un término que no es él mismo. No es menos cierto que el concepto de Ser implica la dualidad de la esencia y del *esse* y que, por eso, es en sí mismo diferenciado.

Hay que añadir también que el Ser no puede abstraerse completamente de sus inferiores. La idea de Ser logra en los tomistas la síntesis de lo múltiple y de lo uno, de lo idéntico y lo diverso gracias a la analogía.

Tal teoría permite concebir, según sus adeptos, cómo la actualidad del Ser es esencialmente variada; por ejemplo, puede ser infinito como en Dios, o finito como en las criaturas. La actualidad, se dirá, existe formalmente en ambos casos, pero no de la misma manera. Y en la criatura misma, podremos distinguir lo que existe en sí, que es la sustancia, y lo que existe en otro, que es el accidente. Los intérpretes de la doctrina piensan que así pueden comprender cómo la noción de Ser podrá traducir a la vez la inmovilidad y la movilidad de las cosas, el devenir y el Ser propiamente dicho.

Se insistirá entonces, en el tomismo contemporáneo, en el neotomismo, en la riqueza de las determinaciones que pueden introducir una variedad en la idea del ser. Ya que esta idea se aplica tanto a lo creado como a lo increado, y, en lo creado, tanto al accidente como a la sustancia; su relación variada, junto con todas sus determinaciones, hace que no podamos decir de ella que es un género. En segundo lugar, implica la realidad de la distinción entre esencia y existencia, en el interior de lo creado, de la misma manera que implica, en lo increado, su unidad absoluta. En tercer lugar, se diversifica en los demás trascendentales, es decir, el uno, la verdad, el bien, la belleza, que constituyen los diversos aspectos. Por último, siendo movimiento y dinamismo, es inclinación hacia la realidad y apetencia de realidad.

Admitamos por un instante estas distinciones, que, a decir verdad, en las teorías a las que nos referimos, no podrían subsistir, puesto que no admitimos una existencia distinta de la esencia, ni sobre todo una esencia distinta de la existencia, más que la distinción entre creado e increado, ya que todo es en un sentido creado y en otro sentido increado, puesto que no admitimos una distinción entre la sustancia y los accidentes, más de

ción a la potencia de conocer, e interpreta la idea de posición como veremos, con ayuda del hecho de la percepción.

lo que aceptamos los trascendentales en cuanto distintos y capaces de ser separadamente objetos de estudio, y puesto que no admitiríamos un movimiento hacia la realidad de algo que estaría situado fuera de la realidad. ¿Qué se nos dice, finalmente de esta idea? Que es una transobjetividad constante, autónoma y esencialmente activa, que es captada por una visión muy sencilla, de la que ninguna palabra proferida fuera puede darnos la idea, que tiene un contenido metafísico supraobservable, que es captada por una intuición abstractiva o por una visualización eidética. Pero, con estas palabras, tal como las profiere Jacques Maritain, quiere describirse una experiencia sentida, o dársenos las características de una idea. En el primer caso, estaríamos de acuerdo con esta terminología que no tendría más finalidad que la de indicarnos una experiencia inefable a la cual, por último, no se aplicaría más la palabra ser que la expresión no-ser; y tal es, por lo demás, el sentimiento de los expositores de la teología negativa; en el segundo caso, nos preguntaríamos simplemente qué es lo que significan estas palabras desde el punto de vista de una consideración intelectual y qué es lo que nos aportan de exacto; y veríamos, finalmente, que no nos aportan sino negaciones.

Así, no hay una idea del ser, hay un sentimiento al que, en rigor, puede dársele el nombre de sentimiento del ser, pero al que podrían darse, de manera mucho más conveniente, otros nombres: sentimiento de parentesco y de familiaridad con las cosas, ser-en-el-mundo, si no se insiste en la significación intelectual de la palabra ser, ni en la significación racional de la palabra mundo.

No insistiremos en todas las dificultades de la doctrina tomista o, por así decirlo, en todos los peligros que la asechan y en los que corre el peligro de caer. Por ejemplo, leemos en uno de sus más serios intérpretes que esta idea inicial abarca y reúne todas las demás a la manera de un vago y confuso receptáculo, que la idea de Ser es en sí una simple combinación y que el Ser no tiene sentido definido sino en sus especies, es decir, en las categorías. ¿Y cuál puede ser la proporción entre la esencia y el ser?

Pero prosigamos; tratemos de rebasar esta objeción y de ver lo que es este *esse* mismo. Y, en efecto, nos vemos obligados a plantearnos esta cuestión puesto que el Ser es aquello cuyo acto es ser. Es aquí donde vemos que estamos obligados a salirnos del plano de las esencias. El *esse* es el acto último del que toda cosa participa y que, a su vez, no participa en nada. La noción

de Ser implica la actualidad del *esse*. Es aquí donde intérpretes como el Padre Marc y el Padre Sertillanges nos permiten volver a la interpretación de Étienne Gilson.

Oponiéndose a Avicena, nos dice Gilson, Santo Tomás de Aquino no quiere que la existencia sea un accidente; oponiéndose a Averroes, quiere no obstante que la existencia sea distinta de la esencia. Pero no es un acto de la esencia.

Toda la interpretación del tomismo que nos da Gilson, se fundará en el papel otorgado al acto de existir (*actus essendi*). A la forma debe añadirse el ser, no para hacer una sustancia, ya que la sustancia está hecha de forma y de materia, sino para hacer que la sustancia exista. "Así, el acto que hace que la sustancia exista puede, e inclusive debe, añadirse al acto de la forma que causa la sustancia."

Llegamos, con esto, a la idea de una composición del acto con la forma a fin de que la sustancia exista. Los seres creados se distinguirán de Dios por una composición de la esencia y de la existencia.

Vemos, pues, que hay una doble composición, composición de la materia y de la forma, y composición de la sustancia (hecha de materia y de forma) y del ser. Se trata de afirmar que es posible componer el existir con la esencia y de distinguirlos; o, también, como dice el intérprete que estamos comentando, que el *esse* confiera el acto existencial a la forma, y que la forma determine en el orden esencial el acto mismo que la hace existir.

Lo importante será, pues, "concebir la existencia como un acto radicalmente distinto de la actualidad de la esencia", es decir, "de tal índole que no baste llevar a la esencia al máximo de su actualidad propia para verla resaltar de alguna manera". En pocas palabras, "hay que ir hasta poner a la esencia, por así decirlo, 'en potencia' respecto de su acto de existir".

Nos vemos llevados a reconocer, más allá de la esencia, un acto de la esencia que trasciende la esencia y el concepto, y somos conducidos también al acto supremo que es Dios. "Para formarse un concepto correcto de la ontología tomista basta con extender a la noción de ser en cuanto ser las conclusiones válidas para cada sustancia en particular." Es esta afirmación del acto supremo la que nos hace comprender toda la arquitectura del tomismo. Si hay distinción real entre la esencia y la existencia, según Gilson, es por una consecuencia del carácter último de la existencia puesta inclusive como percepción suprema del ser.

Se ve toda la riqueza de estas teorías. A veces, nos sentimos

muy cerca de Kant. Otras veces, cuando se trata de la teoría de la verdad, pensamos en Heidegger: el ser del intelecto se funda en el ser de la cosa. Bordeamos sin cesar un antiintelectualismo. "Puesto que el existir propio de cada ser escapa al concepto, debemos contentarnos con aprehenderlo en el ser" (Gilson). Y habrá que recurrir a la religión para llegar a "estrechar de alguna manera en las tinieblas", por un acto de amor del Existir supremo.

Pero, aun en el intérprete al que recurrimos vemos bien las dificultades y las ambigüedades del pensamiento de Santo Tomás. El acto de existir sería el acto de la forma (p. 107). Pero, por otra parte, no es necesario que éste sea un acto de la forma reducida a sí misma; porque esto sería la negación de la especificidad del existir con relación a la forma. Gilson reconoce el aprieto en que se encuentra Santo Tomás: "Esto es lo que enseña Santo Tomás, pero en términos tales que se ve en seguida que le hace falta un lenguaje adecuado. Observemos con cuidado estos apuros terminológicos, porque están ligados al fondo mismo del problema." Una de las dificultades estribará en la concepción, si puede hablarse aquí de concepción, de una potencialidad que no será la de la materia, sino la de un acto. Hay también una gran dificultad en la relación a la que ya hemos hecho alusión, entre el ser que da existencia a la forma y la forma que determina a este ser mismo que la hace existir.

Volvemos a encontrar, así, las dificultades relativas a la idea de una composición entre la esencia y la existencia; dificultades que provienen de la afirmación de la existencia como un acto constitutivo, como un acto capaz de ejercer una función distinta y de producir efectos específicamente definidos, acto de existir del que se nos dice a veces que parte del corazón más íntimo la esencia y del que, otras veces, se subraya la independencia con relación a la esencia. Está, se nos dice todavía, en la esencia y no es de la esencia.

A veces, es la sustancia la que es susceptible del acto de existir, a veces, es la forma, y a veces: "es por la forma por lo que la sustancia es lo susceptible de recibir su ser".

Lo que hemos escrito de Santo Tomás se aplica sobre todo a este pensador tal como lo interpretan algunos tomistas contemporáneos, más que al propio Santo Tomás. Además, nos hemos visto obligados a tener en cuenta en nuestro estudio el título de este capítulo: la idea de ser. Santo Tomás no habría admitido sin duda que hay una idea de ser anterior al ser finito y al

ser infinito; para él, la idea de ser se aplica primero, en cuanto a su sentido, al ser finito, y se aplica eminentemente al ser infinito. Podemos inclusive ir más lejos y preguntarnos si, para Santo Tomás, se puede hablar con propiedad de una idea de ser; si se habla de una idea del ser, se corre el peligro de deformar las ideas de Santo Tomás; debemos tener cuidado sobre todo en no separar el enunciado del movimiento en el cual se inserta; y éste es el peligro de toda exposición del tomismo. El ser debe manifestársenos, más que como una idea, como un polo del trabajo que el espíritu debe efectuar, como un punto originario al que hay que acercarse lo más posible. Así, todo lo que hemos dicho del sistema tomista, como por lo demás todo lo que hemos dicho de los otros sistemas, debe corregirse, completarse por la vista de la corriente de pensamiento en la que toman lugar los elementos distinguidos por nosotros. No obstante, las cuestiones planteadas por nosotros siguen siendo válidas; tal vez serán útiles para hacer valer lo que, en el sistema, se resiste al análisis conceptual.

Las dos observaciones que querríamos hacer, para terminar, son primero la de que una de las afirmaciones esenciales del pensamiento de Santo Tomás es la distinción entre el *ens* y el *esse,* el primero de los cuales es cambiante y múltiple, y el segundo uno y permanente. El *ens* recibe tal nombre sólo en relación al *esse;* al mismo tiempo, se distingue profundamente de él. Hay entre el *ens* y el *esse* una tensión análoga a la que tiene lugar en Heidegger entre lo óntico y lo ontológico.

La segunda observación, que ya hemos hecho pero a la que queremos volver, es la de que el *esse,* el acto de ser, está profundamente ligado al juicio; porque el juicio es acto podemos percibir el ser del que se deriva, lo mismo toda actividad, como un acto.

En el momento en que, en obras tan diversas como las de Heidegger, Maritain, Gilson, Lavelle, el ser se percibe como el principio y el fundamento, vemos mejor que nunca la diversidad del papel filosófico que desempeña el ser; significa a la vez una plenitud de realidad trascendente, nuestra unión con el mundo, la independencia de lo real, la actividad unificadora del espíritu. Mejor que nunca, vemos la multiplicidad de sus aspectos y de sus semejanzas, al mismo tiempo que sus diferencias analógicas. A pesar de todo, sigue siendo cierto que si todas estas ideas son válidas en sí mismas, y sobre todo las tres primeras, no ganan nada con ser expresadas mediante el vocablo

ser, que lleva nuestra atención a un plano lógico-gramatical en el que, evidentemente, es necesario.

Podemos vincular a la Escuela y a su influencia místicos del final de la Edad Media como el Maestro Eckhart. Sin embargo, en sus desarrollos, su teoría se vuelve muy diferente del tomismo y recibe la influencia de ciertas corrientes neoplatónicas. Detrás de Dios, y por encima de Dios, buscan la Divinidad; y así hacen de la esencia, en particular de la esencia Divina, un ser. Éste es el Ser supraesencial.

Para Duns Escoto, la noción de Ser es esencialmente simple; es neutra en relación con todas las diferencias que pueden expresarse a propósito de los seres particulares; es unívoca. También podrá predicarse de lo infinito y de lo finito.

Para él, el acto de existir no tendrá, en manera alguna, la misma importancia que para Santo Tomás; la existencia, nos dice, no es sino "la modalidad del ser propio de la esencia, tomada en cada uno de los estados en que se encuentra" (Gilson). Expongamos primero la teoría de Duns Escoto en los términos inspirados por los estudios de Gilson. La existencia acompañaría a la esencia como su grado correspondiente de existencia. Cuando Duns Escoto dice que es falso pensar que el ser sea diferente de la esencia, lo que quiere dar a entender, según esta interpretación, es que el ser, para él, se reduce a la esencia.

Pero el pensamiento de Duns Escoto es extremadamente complejo, y si tenemos en cuenta la importancia que concede a la unidad de la existencia y de la esencia en Dios, habrá que reconocer que no puede haber tal unidad en las criaturas. Si es verdad que en las cosas divinas la existencia se desprende del concepto de la esencia, no tenemos por qué desprenderla en las cosas humanas. Subrayemos, en segundo lugar, que si cada accidente posee un *esse existentiae* que le es propio, que si la materia tiene su propio *esse* en el compuesto, independientemente del de la forma, que si es verdad, por último, que hay tantos *esse* como formas parciales, nos vemos llevados a ver en el escotismo, no esa teoría de la esencia que ve Gilson, sino, según la teoría de numerosos comentadores, una teoría de la *ecceidad,* es decir, de las esencias particulares, individuales que finalmente son existencias, y esto no por una especie de derivación lógica, sino por el cuidado mismo que Escoto pone en preservar la individualidad existencial particular.

Hay que tener en cuenta también que para Escoto, mientras que en el espíritu el Ser no está diferenciado, sí lo está en lo

real; y, una vez más, vemos aquí que esta doctrina, presentada por sus adversarios como una doctrina de lo abstracto, es susceptible de revestir, cuando se la ve en su realidad, un aspecto extremadamente concreto.

Para Duns Escoto, no hay distinción real entre la esencia y la existencia, sino, según su expresión, una distinción modal sacada de la naturaleza de la cosa, o lo que llama también una distinción formal. Insiste en el hecho de que la existencia no es una entidad propia que sea distinta, de una manera completamente real, de la entidad de la esencia; es un modo. Ni forma parte de la esencia ni es una cosa completamente separada de ella; y tal es el sentido de esta idea de distinción modal.

En Suárez, la idea de Ser, por lo menos según los intérpretes de un tomismo ortodoxo, es una idea refractaria al análisis. Sus modos no están contenidos en ella en acto, sino sólo en potencia. A este respecto, podríamos comparar la teoría de Suárez con la de Duns Escoto. "Hay que decir que el concepto formal propio y adecuado del Ser es uno, abstracto (*praecisum*) en realidad y en razón de todos los demás conceptos formales de todas las demás cosas y objetos". Y en otro pasaje: "Esta palabra: el 'Ser' no es sólo materialmente una, sino que tiene una significación una por su propia fuerza e imposición, por efecto de la cual no significa inmediatamente ninguna naturaleza bajo una razón propia y determinada bajo la cual esta naturaleza se distingue de las demás. De donde puede concluirse que no significa una pluralidad de cosas en cuanto son una pluralidad, porque no las significa en cuanto son diferentes unas de las otras, sino más bien en cuanto se convienen las unas a las otras, o en cuanto son semejantes; es por esto por lo que es un signo el hecho de que corresponde a esta palabra en el espíritu un solo y único concepto formal, por el cual concebimos inmediata y adecuadamente lo que se significa con esta palabra." En la idea de Ser no habrá ninguna composición, ninguna determinación.

Pero, a la vez, según los mismos intérpretes, el Ser, en Suárez, designa la esencia; y, por ejemplo, designará también lo posible y lo actual, pero, nos dicen como en el tomismo que quiere calificarse de ortodoxo, no porque lo actual participe en el acto del Ser mientras que no le ocurre lo mismo a lo posible, sino porque la idea de Ser es, en cierta manera, neutra en relación a lo actual y a lo posible; la idea de Ser es la de un ser real que no es ni lo actual ni lo posible, y por la cual se juzga a uno y a otro. Pero subsiste la cuestión de saber si Suárez y

Santo Tomás no estaban, a este respecto, mucho más de acuerdo de lo que se cree.

Se ha opuesto el pensamiento de Suárez al de Santo Tomás, que el primero creía continuar. Lo que trata de demostrar, en oposición a Santo Tomás de Aquino, es que no puede decirse de la esencia creada, constituida en acto aparte de sus causas, que se distinga realmente de la existencia, como se distinguen dos cosas o dos entidades distintas. Según el mismo historiador (Gilson) Suárez piensa que la actualidad completa del ser real puede definirse íntegramente sobre el plano único de la esencia.

Nos encontramos aquí, todavía, en presencia de una cierta ambigüedad en los textos mismos; un ser en acto, dice Suárez, es lo mismo que un ser existente. Pero, ¿qué podemos concluir de esto? ¿Hay que reducir la existencia al acto o el acto a la existencia? Es lo que el texto no nos dice. Supongamos, no obstante, que dice que un ser existente no es sino un ser en acto, y que el ser en acto no está en acto sino por la acción de la forma. Gilson nos dice que en Suárez encontramos una ineptitud profunda para concebir la existencia como un acto capaz de ejercer una función distinta y de producir efectos específicamente definidos. Pero volvemos a encontrarnos, así, siempre ante la misma pregunta: ¿Qué es esta existencia capaz de hacer existir a las cosas? Si entendemos que es Dios, el pensamiento es claro; sin embargo, se admitirá que Dios no es sinónimo de existencia; y si se entiende que Dios puede hacer existir a los seres, no se comprende cómo pueda hacernos existir esta abstracción que es la existencia. A esto, sin duda, se responderá que la existencia no es una abstracción, sino el acto más concreto, que debemos esforzarnos por captarla de una manera diferente a como captamos las cosas; pero, ¿cómo decidir, finalmente, si nos encontramos aquí ante lo concreto o ante lo abstracto? ¿Quién tiene razón, el que desconfía de la abstracción metafísica o el que desconfía de la tendencia hacia lo empírico?

Pero parece ser que hemos de reconocer que Suárez, a quien sus adversarios atribuyen la afirmación de que el Ser es esencialmente abstracto, vio muy bien que no podía llegar a una noción completamente abstracta del Ser. "El concepto del Ser no puede ser abstracto (*praecisus*) ni uno, puesto que incluye en acto ese conjunto necesario para la distinción de todos los géneros y de todos los conceptos; y no puede hablarse de un concepto del Ser en cuanto tal, sino que, más bien, tenemos una pluralidad de conceptos de todos los seres, según todas las realidades de estos

seres, por las cuales el concepto preciso del Ser no puede distinguirse de la cosa misma."

Suárez llega a decir que el concepto objetivo de Ser, tal como existe en la cosa misma, no es algo distinto de la naturaleza de la cosa, ni es abstraído de los conceptos inferiores en los que existe.

Entonces, parecerá que Suárez oscila entre una doctrina que afirma el caráter abstracto del ser y una doctrina que no lo distingue ni de la sustancia ni del accidente.

Y hay que tener en cuenta, también, el hecho de que, en diversos pasajes, retorna en última instancia a una distinción propiamente tomista entre la esencia de las cosas, es decir, el Ser como nombre, y el acto de Dios.

En todo caso, antes de abandonar a Suárez, observemos ciertos pasajes, sobre todo de su comentador Kleutgen, citado por Gilson, que permitirían ver en él un precursor de ciertas tendencias de la fenomenología: "De las consideraciones anteriores se desprende que para los escolásticos lo real no se confunde con lo actual o existente y no se opone a lo posible. Puede ser tan posible como existente... La escolástica no hace consistir la tarea principal de la metafísica en la búsqueda y el descubrimiento de existencias actuales." Podemos, entonces, hacer abstracción de la existencia, y sólo por esta abstracción las cosas finitas y creadas pueden convertirse en el objeto de la ciencia. Como dice Gilson, un adepto de Suárez llega naturalmente a considerar indiferente para la naturaleza del ser el hecho de que exista o no exista.

Lo que está en disputa en todas estas discusiones, es la constitución del ser creado. Una vez que el ser es creado, su esencia, que antes de esta creación existía independientemente de su existencia, ¿se funde completamente con ella? Esto es lo que niegan los tomistas y lo que propenden a afirmar los escotistas. Es muy difícil decidir cuál de las dos escuelas mantiene mejor la realidad empírica del ser creado. En Duns Escoto, en Santo Tomás, en Suárez, vemos formarse ideas que cobrarán su valor pleno sólo en el planteamiento del problema tal y como lo formulará Kant.

El ser, dicen estos filósofos de la Edad Media, es una noción muy abstracta, *ratio abstractissima;* y podemos estar de acuerdo con ellos. Añaden que es una *ratio simplicissima* y esto es lo que podemos poner en duda. Pero, nuevamente, podemos estar de acuerdo con ellos cuando dicen que el ser no puede definirse. Suá-

rez insiste en particular sobre este punto. No podemos definirlo, sino sólo aclararlo, declararlo mediante una cierta descripción, *declarare per descriptionem aliquam.*

¿De dónde provienen las dificultades en que se encuentran los teólogos? ¿Habrá que ver la fuente, como hace Heidegger, en el hecho de que para representarse la creación divina se ha tomado como modelo la fabricación humana? Tal vez, y así nos veríamos conducidos a una crítica análoga a la que se le ha podido hacer a la teoría de las ideas. ¿O, habrá que ir más lejos y criticar la idea misma de ser?

Si no hemos hablado hasta aquí de Averroes es porque encontramos en este pensador, cuya mediatación ha avanzado tan lejos en el examen de la idea del ser, una crítica que nos parece fundamental. Escribió: "Avicena sufre una gran equivocación al pensar que el uno y el ser significan disposiciones añadidas a la esencia de la cosa. Y se pregunta uno cómo es que este hombre ha cometido tal error; y es que ha oído a los teólogos de nuestra religión y mezclado los propósitos de éstos con su propia ciencia divina." Se remonta a la raíz de este error. La existencia es, según él, un simple ser de razón que no existe más que en el intelecto. Afirmamos la existencia como una idea separada porque nos fijamos en el verbo *es.* La misma afirmación encontraremos en Siger de Brabante, según el cual esencia, sustancia, cosa, ser, son otros tantos puntos de vista diferentes sobre la única realidad que es. La palabra *es* no es otra cosa que una manera de significar y en manera alguna una esencia.

Averroes y sus sucesores podían encontrar en Aristóteles textos que hablaban en su favor. "Un hombre, un hombre que es, y hombre son la misma cosa." Inclusive, los averroístas habrían podido encontrar en Santo Tomás lo mismo, por ejemplo, cuando dice que *res* y *ens* son una y la misma cosa (*ens rei nihil addere*); e igualmente cuando dice que el *esse* sólo se encuentra plenamente constituido en el intelecto que asocia o disocia los términos. (Pero, reconozcamos que este *esse* constituido en el intelecto se funda, en Santo Tomás, en el ser de la cosa, que es el acto de la esencia.)

Cogidos en dificultades puramente verbales, preguntándose si el ser se aplica a todas las ideas inferiores al ser, que son de alguna manera, sin ser el ser en su más alto grado, o si el ser es absolutamente diferente de estas ideas, que por eso mismo serían del no-ser, los escolásticos, perdido el gran sentido dia-

léctico de Platón o el sentido común que guiaba a Aristóteles, giraban en torbellinos de polvo y cegaban a sus admiradores.

Todas estas discusiones sobre el ser mostraban no tanto la oscuridad de esta idea como la oscuridad de los supuestos esclarecimientos que se le daban. Que la idea de ser no es de ninguna manera oscura es precisamente lo que afirma Descartes. "Son nociones muy simples." Son esas nociones las que encontrará en el interior del alma, una vez que haya probado la existencia del alma. Pero, si bien afirmará la existencia de estas nociones, Descartes nos dirá también que no nos hacen tener conocimiento de ninguna cosa que existe.

Pero, en todo caso, el alma misma existe, y esto es lo que afirman el *Cogito* y las consecuencias que Descartes desprende inmediatamente.

Descartes capta primero el ser en el pensamiento. Así, pues, lo que es primero, por lo menos desde el punto de vista del conocimiento, es la actividad de mi duda y la actividad de mi pensamiento en cuanto pienso que dudo.

Pero Descartes añade que soy sustancia pensante; un acto no puede ser sino el acto de una sustancia. Justo porque me capto como pensante, sé que hay alguna cosa en la que, podríamos decir, se realiza este acto y que es mi alma.

Pero esta sustancia no es sino sustancia finita y puede, así, equivocarse; y era esta posibilidad de estar equivocado la que constituía la esencia misma de mi duda. Pero decir que puedo estar equivocado es decir también que puedo no estarlo; y, en particular, no puedo estarlo cuando afirmo mi acto de pensamiento y cuando afirmo la sustancia por cuya existencia afirmo este acto. Pero, habría que ir más lejos y encontrar un medio de decir que en ciertos casos privilegiados no solamente puedo no estar equivocado sino que, inclusive, no puedo estar equivocado. Y es esto lo que, desde el comienzo de nuestra meditación podíamos decir mediante él: "pienso, luego existo". Pero habría que poder extender el dominio de la certidumbre más allá de este instante en que pronuncio el "pienso, luego existo", y esto doblemente; ya que, por una parte, habría que llegar a justificar el razonamiento en cuanto es consecución de instantes y, propiamente hablando, discurso; y, en segundo lugar, habría que poder justificar nuestra creencia en la existencia de las cosas materiales que serán aquellas sobre las cuales versará el conocimiento científico. Pero para extender así nuestro conocimiento hay que ir de la afirmación de la sustancia finita, que

es nuestra alma, a la afirmación de la sustancia infinita, que es Dios.

Así, llegamos a una jerarquía de grados de ser o de realidad desde lo finito hasta lo infinito, desde lo finito de la duda hasta lo finito de nuestro pensamiento y hasta lo infinito de Dios. Y, sólo después de haber probado la existencia de Dios podremos probar la existencia de una cosa fuera de nuestro pensamiento. Afirmar la existencia de una cosa, nos dice Descartes, es afirmar que esta cosa está fuera de nuestro pensamiento. Se preocupa por distinguir el triángulo pensado como existente que es todavía un modo de mi pensamiento, diferente evidentemente del modo por el cual lo pienso como una esencia sin existencia, y el triángulo existente fuera de mi pensamiento.

Observemos, además, que la diferencia entre esencia y existencia desaparece cuando llegamos al ser supremo, es decir, a Dios.

La realidad perfecta que se encuentra al principio y en la cima del mundo es también el origen del mundo, y lo que es nuevo en relación con la Antigüedad, este principio es infinito. Descartes capta este ser particularmente en el pensamiento; partiendo del *cogito*, del *dubito* nos captamos como finitos, pero al mismo tiempo, pensando cosas infinitas, Descartes va hacia la idea de Dios. Dios es pensamiento infinito; y es al mismo tiempo e inseparablemente voluntad o libertad.

Tenemos en Descartes la misma representación del universo que en Platón, es decir, una jerarquía de realidades que al mismo tiempo es una jerarquía de perfecciones, en la que las cosas que son más, son las cosas más perfectas, lo real es idéntico a la perfección y lo menos real, lo aparente, a la imperfección.

Así podemos decir que la metafísica clásica desde Platón hasta Descartes y Leibniz está dominada por la idea del ser, por la idea de que lo que es más es al mismo tiempo lo más perfecto, y de que el ser es un predicado.

Para Spinoza, Dios es, según la definición cartesiana, causa de sí, es decir, que es el ser cuya esencia implica la existencia. En cuanto a las cosas que no son Dios, Spinoza define su existencia como su esencia en cuanto es considerada fuera de Dios y en sí.

Leibniz distingue el orden de las esencias y el orden de las existencias; el primero es regido por el principio de contradic-

ción, el segundo por el principio de razón suficiente. El orden de las esencias es el orden de los posibles; y lo que se realizará es lo que contendrá en sí la mayor abundancia de coposibles.

Wolf se esforzará en dar el mayor lugar posible al principio de razón suficiente tratando de mostrar que las esencias mismas están gobernadas por él. Para él, el ser será lo posible. "Llamamos ser a lo que puede existir." Gilson ha insistido en la semejanza de las teorías de Wolf y de Suárez. No obstante, la posibilidad no es la razón suficiente de la existencia. Hay que añadir algo a la posibilidad; y la existencia será precisamente el complemento de la posibilidad. Así, el ser es lo posible y la existencia el complemento de lo posible. Para explicar la existencia habrá que remontarse hasta Dios que es el único que podrá, así, completar lo posible; ya que en Dios coinciden la esencia y la existencia, y la esencia del Ser necesario funda su existencia.

¿Diremos, como Gilson, que Wolf hace, así, de la existencia un simple modo de la esencia, de la misma manera que Avicena la convertía en una especie de accidente? Esto no nos parece muy cierto; porque de este complemento de la posibilidad no se dice que sea un accidente de la esencia. Igualmente ¿podemos decir que la existencia es una de las realidades coposibles que constituyen la esencia de Dios? Es más bien el hecho que resulta de que todos los coposibles que están en Dios, por su misma riqueza, tienden a realizarse.

En gran parte por influencia de Hume, Kant se separa de la ontología wolfiana. "Todos los objetos de estudio de la razón humana —dice Hume—, pueden dividirse naturalmente en dos géneros, a saber, relaciones de ideas y cuestiones de hecho." Si es verdad que de las consideraciones lógicas no podemos jamás desprender lo que nos es dado en la experiencia, hay que distinguir el fundamento lógico y el fundamento real. Es lo que Kant formuló ya en su *Ensayo para introducir en la cosmología el concepto de cantidad negativa.* En ese mismo año expone, a propósito de la crítica de la prueba ontológica, su teoría de la irreductibilidad de la existencia (*Dasein*) a todo atributo lógico. Es llevado a distinguir los dos sentidos del verbo ser, el verbo ser como cópula que liga al atributo y el sujeto, y el verbo ser que pone, y pone absolutamente, la existencia de un sujeto. Lo que ya decía en 1763 subsistirá en la *Crítica de la razón pura.*

A propósito de Dios, Kant se plantea la cuestión de saber qué es la existencia. Kant designa la idea de existencia con un cierto número de términos equivalentes: *Dasein, Existenz, Wirk-*

lichkeit, Objektive Realität. Respecto de la existencia así significada, Kant sostiene que no es un predicado real; por predicado real entiende el predicado de una *res,* de una cosa. La existencia no es una determinación o, dicho de otra manera, no es una esencia.

El argumento ontológico por el cual de la perfección de Dios se desprende su existencia puede considerarse como un resumen y, por así decirlo, como un símbolo de todo el pensamiento clásico en cuanto afirma que lo que es más perfecto existe más y que, por consiguiente, el ser absolutamente perfecto existe por sí mismo. San Anselmo y, después de él, Descartes no han hecho sino dar forma a uno de los supuestos esenciales de la filosofía clásica.

Pero, dice Kant, si digo: Julio César es, no atribuyo ningún atributo nuevo a la noción de Julio César; lo que hago, es poner a Julio César, comprendidas todas las determinaciones que incluye. Si hablo de cien táleros reales, no añado nada al concepto de cien táleros; no hay diferencia entre el concepto de cien táleros imaginarios y el concepto de cien táleros reales; de lo contrario, los táleros reales no serían verdaderamente táleros, puesto que ya no responderían a este concepto. La diferencia entre lo imaginario y lo real no reside en ningún concepto, sino en la inexistencia de uno y la existencia de otro.

La existencia no es, pues, un atributo. Ésta es la parte negativa de la tesis de Kant. Por consiguiente, de la esencia de lo perfecto no podemos desprender la existencia de lo perfecto. La existencia no es una perfección.

La existencia es una posición, y ésta es la parte positiva de la tesis de Kant. Así, el ser que en Parménides era el sujeto universal y en Platón era el predicado objetivado, en Kant se convierte en el verbo.

Pero, ¿cómo sabremos que una cosa es? Es aquí donde Kant, haciendo a un lado ciertas vías que habrían podido conducirlo hacia una filosofía análoga a la filosofía positiva de Schelling, particulariza la idea de posición; para él, sólo hay posición legítima cuando se afirma el pensamiento a partir de la experiencia.[2]

[2] La idea de posición se precisará por la afirmación de que se relaciona con nuestras capacidades de conocimiento, y nuestra capacidad de conocimiento es tal que no podemos percibir lo real sino como percibido. Se ha hecho observar que esta idea de una equivalencia entre lo real y lo percibido no está desprovista de una cierta ambigüedad: ¿lo real es lo percibido, es el acto de percibir, es la percepción? Es ésta una cuestión que Heidegger

Consultando la experiencia obtenida por la imposición de formas y categorías a la materia proporcionada por la sensación podremos afirmar una existencia. Así, pues, tenemos que insistir aquí en ese aspecto del kantismo que opone al racionalismo clásico al mostrar que, sin la intuición sensible, el concepto está vacío. La sensibilidad nos da objetos. Sin duda, se ha hecho observar que de estos objetos no podemos decir nada salvo que son, y que, de inmediato, se pasa a imponerles las formas de la sensibilidad y las categorías del entendimiento. No es menos cierto que hay lo que se ha llamado un momento realista del pensamiento de Kant. Y sobre este dato empírico incognoscible irán a dar las formas y las categorías que nos permitirán conocerlo.

Pero, al consultar la experiencia, en ninguna parte encontramos a Dios. La experiencia sólo nos da fenómenos. Y Dios es una cosa en sí.

Así, vemos cómo, en primer lugar, por la negación de la tesis de que la existencia es un predicado, y en segundo lugar por la afirmación de que la existencia sólo puede probarse si se encuentra el objeto buscado en el interior de la experiencia, Kant arruina todo el esquema racionalista que había persistido desde Platón hasta Leibniz y que había sido tan claramente formulado por Descartes. Ya no existe aquella jerarquía de seres que iba desde lo menos perfecto hasta el ser más perfecto. En lo sucesivo los seres imperfectos existirán tanto como Dios, e inclusive en un sentido, puesto que por el momento no estamos seguros de la existencia de Dios, existirán más que Dios.

Kant fue el primero que cargó el acento en la idea de ser en cuanto irreductible. Platón había dicho que el ser no es la cosa a propósito de la cual se lo afirma, pero no había insistido en la irreductibilidad del ser.

No encontramos ni en Avicena, ni en Santo Tomás, ni en Duns Escoto el equivalente de lo que nos dice Kant.

En el sistema de Kant, encontraremos de nuevo la cuestión de la existencia; la existencia será una de las categorías de la modalidad, la categoría que empleamos cuando la relación de la cópula significada se pone como real. "Lo que concuerda con las condiciones materiales de la experiencia es real." Volvemos a encontrar aquí ese momento empírico del que había-

plantea a propósito de Kant. Además, si se hace intervenir la afirmación fenomenológica de la intencionalidad, ¿puede conservarse la equivalencia entre posición y percepción?

mos hablado, y esta definición de la "posición" por relación al conjunto de la experiencia.

Sabemos, además, que ulteriormente Kant nos permitirá el acceso al mundo de los noúmenos; pero nunca será la razón teórica la que nos permitirá entrar; es la razón práctica la que nos restituirá la creencia en la libertad, necesaria para que escuchemos la voz del deber sin vernos físicamente obligados a obedecerla; y, por intermedio de la libertad, el alma y Dios recobrarán un lugar, puesto que sólo un alma puede ser libre, puesto que sólo un alma inmortal podrá hacer progresos incesantes hacia el bien supremo, y que Dios podrá asegurarle a ella la conciliación de la felicidad y de la virtud.

A pesar de los esfuerzos de Kant, la especulación filosófica no se ha quedado en los límites que él le asignó. Y el filósofo que llevó a mayor extremo la audacia lógica, la violencia lógica, fue Hegel. Al comienzo de su *Lógica* Hegel nos dice que para el pensamiento no hay nada que tenga menos contenido que la idea de ser, de no ser la existencia sensible exterior. Si tratamos, como dice él, de fijar nuestro espíritu en la idea de ser separado de toda cualidad, veremos fácilmente que, al pensar el ser, no pensamos nada. "Este ser puro es la abstracción pura y, por consiguiente, lo negativo absoluto, que, considerado también de manera inmediata, es la Nada." De esta manera, nos muestra cómo el espíritu va naturalmente de la idea de ser a la idea de nada.

Hegel no se detiene allí y piensa que la conjunción de la primera y la segunda de estas dos ideas, es decir, la conjunción del ser y la nada da nacimiento a una tercera idea: la del devenir. Esta tercera idea no será el devenir sin determinación, sino que se fijará en un devenir devenido que será el *Dasein.* Así, encontramos aquí una nueva aparición del ser: el ser determinado. A partir de la reflexión en sí mismo de este ser determinado se producirá la esencia. La esencia a su vez poniéndose como unidad de la identidad y de la diferencia, se convertirá en fundamento, y fundamento de la existencia. La existencia será la unidad del ser y del aparecer. Tenemos aquí la tercera aparición de la idea del ser.

Poco a poco, a consecuencia de los avances continuos de la dialéctica, llegaremos a un ser para sí que es la Idea, el Espíritu absoluto que engloba todo ser. Al ser pobre del comienzo de la *Lógica,* a la existencia pobre del comienzo de la *Fenomenología,* se opone la infinita riqueza del ser que alcanzaremos al

final. El ser del que parte la *Lógica* es un ser abstracto, pero aquel al que llega es al mismo tiempo ser y pensamiento; es espíritu.

Podríamos tratar de comparar las diferentes maneras en que la idea de *Uno* aparece en el *Parménides* de Platón, y las maneras en que la idea de ser aparece en la *Lógica* de Hegel. Cuando Platón trata de pensar la idea de *Uno* puro y absoluto, separado de todo añadido, en la primera hipótesis del *Parménides,* llega a la idea de nada. Pero lo mismo le ocurre a Hegel, cuando al comienzo de la *Lógica,* considera la pura idea de ser. Pero en seguida Platón, recobrando la idea de *Uno,* llega a una multiplicidad primero caótica, en la segunda hipótesis, que poco a poco se organiza en la cuarta y en sus consecuencias. Podemos decir que Hegel, sin pasar por el caos de la segunda hipótesis, llega al mismo resultado. Ambos conciben finalmente la idea de una unidad que es esencialmente unidad de multiplicidad, unidad múltiple. Tales serán la idea concebida por Platón al final de su meditación y la idea concebida por Hegel.

A partir de allí, podemos ver cuál será el papel que desempeñará el límite en su acción sobre lo ilimitado en Platón, y cuál será en Hegel la función del límite en cuanto dará nacimiento a la existencia particular.

Sin duda, hay un movimiento dialéctico de la historia de la filosofía, y es así como a la filosofía de Hegel, que pretendía ser la última palabra de la dialéctica, sucederán otras filosofías, en particular la última filosofía de Schelling, la que él llamaba filosofía positiva. Según Schelling, las filosofías intelectuales no pueden rebasar el dominio de lo negativo. Quiere constituir una filosofía positiva fundada en la afirmación de un ser que no puede ser expresado, pero que es fuente de todo. Su filosofía a veces se acerca a la del neoplatonismo, a la de Giordano Bruno y a la de Nicolás de Cusa. En esta filosofía de Schelling podemos ver uno de los puntos de partida de la meditación de Kierkegaard. De Kant y Aristóteles, dos de los más grandes inspiradores de Schelling, hasta Kierkegaard podemos seguir una tradición continua.

Hasta ahora, en nuestra exposición de la filosofía moderna, sólo nos hemos preocupado de la tradición racionalista; y la hemos seguido desde Descartes hasta Hegel. Pero en la época misma de Descartes encontramos en dos filósofos, Hobbes y Gassendi, una teoría completamente diferente. Para Hobbes el ser es esencialmente materia. Y esta materia es explicable

esencialmente por la extensión y el movimiento. Sin duda, deja un lugar en su filosofía a la fuerza de los nombres que se expresa en la lógica; y constituye un problema saber cómo pudo unir nominalismo y materialismo; pero es un hecho que los une.

En el siglo XVIII, el materialismo estará representado por algunos de los filósofos de la *Enciclopedia,* por d'Holbach, La Mettrie, y también Diderot. El materialismo de Diderot, se ha dicho con mucha razón, rebasa singularmente el sensualismo de Locke y de Condillac. No hay más que una sustancia en el universo, en el hombre, en el animal; pero esta sustancia es sensitiva, y puede considerarse a Diderot, así como a d'Holbach y La Mettrie, como uno de los precursores de las formas más recientes del materialismo.

En el siglo XIX, habrá que distinguir las teorías empiristas y positivistas, de un lado, y las teorías materialistas del otro. Un ejemplo de una teoría empirista del ser nos sería dado por J. S. Mill. Lo que es, según él, es lo que excita o puede excitar las sensaciones; queda por saber si la posibilidad de excitar sensaciones basta para caracterizar el ser.

Pero después de haber lanzado una mirada a las tendencias materialistas y empiristas, volvamos un instante al pensamiento de Kant. Hemos sacado a luz la irreductibilidad del ser al pensamiento según Kant; hemos mostrado brevemente cómo, en este sentido, podría vincularse su filosofía a la filosofía positiva de Schelling. Observemos también, que en un contemporáneo y adversario de Kant, Hamann, se inauguraba una meditación sobre el ser, vinculada aquí a un pensamiento profundamente religioso. Partiendo de Hamann y de Schelling puede comprenderse más fácilmente la formación, a mediados del siglo XIX, del pensamiento de Kierkegaard; este último, a la vez que comprende elementos existenciales, abarca elementos ontológicos; la vida del cristiano, dice, en relación con el ser. Para él, como para Hamann, el ser es irreductible al pensamiento, y habrá una angustia constante del pensamiento en lo tocante a esta idea sin la cual no puede ser, y que, no obstante, constantemente se le escapa. Volveremos a encontrar este elemento ontológico presente en el pensamiento de Kierkegaard en el de Jaspers y en el de Heidegger. En Jaspers, el ser se presenta desgarrado en múltiples aspectos, y si el pensamiento se lanza sobre uno, pierde por eso mismo el otro. Jaspers distingue unas veces tres formas del ser, el ser objeto, el ser sujeto, el ser en sí, y otras veces cinco formas de seres; ya que en nosotros mismos encontramos

tres géneros de ser, el ser empírico y biológico o *Dasein,* la conciencia en general, que es el dominio en que se inscriben los juicios de la razón y de la ciencia, y, por último, la existencia; pero estos tres géneros de ser que somos no pueden ser sin los dos géneros de ser que no somos: el mundo y la trascendencia; el mundo, con el cual nuestra existencia está en unión y en lucha, y la trascendencia en la que se desvanecen los conflictos que caracterizan la esfera de la existencia y que no podemos expresar sino mediante antítesis, tautologías y círculos viciosos.

Para Heidegger, la existencia se caracteriza por el hecho de lo que él llama la *comprensión* del ser *(Seinsverständniss).* Esta comprensión del ser es anterior a todos nuestros pensamientos del ente; y esta unión anterior con el ser es la que explicará todo lo que es en nosotros. Pero, por otra parte, este pensamiento no es simple contemplación, puesto que por el hecho mismo de que pensamos hacemos de nuestro pensamiento un peligro, ponemos el ser en cuestión, ponemos el ser en peligro. Este poner en peligro el ser, precisamente, es la filosofía; y en este sentido el hombre es naturalmente filósofo. Por eso mismo captará lo que Heidegger llama diferencia ontológica, es decir, la separación absoluta del ser y del ente; diferencia que debe completarse por la unión ontológica, ya que no concebimos nunca el ser más que como ser del ente; y la cuestión consistirá entonces en saber qué significa esta proposición *del* por la cual el ser y el ente se unen.

En Heidegger, como en Jaspers, el ser se presenta en forma desgarrada; hay el ser objetivo, lo que Heidegger llama *Vorhanden,* lo que está presente ante nuestros ojos y ante nuestras manos; hay el ser de los instrumentos, el *Zuhanden,* lo que tenemos a la mano; y hay la subsistencia matemática; hay también el género de ser de la vida; y hay, por último, el *Dasein* cuyo modo de ser es la existencia propiamente dicha. Heidegger nos muestra en *El ser y el tiempo* que el ser de la existencia es la cura, el cuidado; y que la cura misma se explica por la estructura temporal del ser. El tiempo será, entonces, el horizonte a partir del cual podrá captarse el ser. Pero es aquí donde se detiene bruscamente la meditación de Heidegger en *El ser y el tiempo.* Nos planteará muchas cuestiones, en particular la de saber si el *Vorhanden* y el *Zuhanden* no dependen, en su ser mismo, del ser del *Dasein;* ya que, en primer lugar, el *Vorhanden* se constituye sólo por una modificación del *Zuhanden,* por la cual este último

se toma de la esfera de los intereses prácticos y se convierte poco a poco en objeto de la consideración científica; pero el *Zuhanden* que nos parecía ahora ser el origen del *Vorhanden* está evidentemente relacionado a la actividad del *Dasein.* Tal vez, no obstante, permanecerían, hasta nueva orden, al lado del *Dasein,* la subsistencia de los seres matemáticos y la vida. Pero esta subsistencia misma quizás ha sido sacada en cierta manera del *Vorhanden,* del que hemos visto que también se saca de una cierta manera de considerar el *Zuhanden.* Entonces, se plantearía el problema del idealismo y del realismo. Sin duda, Heidegger pretende poder escapar a esta alternativa. Pero si todos los demás modos del ser se reducen al *Dasein,* caeremos de nuevo, al parecer, en el idealismo. (Sin duda, hemos dejado a un lado el modo de ser de la vida, que para Heidegger es el más complejo, el que no se puede estudiar sin haber tenido antes un conocimiento de todos los demás, y en este sentido rechaza radicalmente el vitalismo.) Sin duda, Heidegger nos dirá que el *Dasein* no puede concebirse a la manera idealista, puesto que esencialmente es ser en el mundo. No obstante lo cual, tendría un modo de ser fundamental que sería nuestro propio modo de ser.

Si *El ser y el tiempo* no ha sido terminado es probablemente porque la vía que habría permitido ir del *Dasein* al *Sein* no ha podido percibirse claramente; gracias a la idea de la cura, vemos que hay una relación profunda entre el ser del *Dasein,* que es tal vez también, como acabamos de indicarlo, el ser de todas las demás formas del ser, y el tiempo; vemos que el horizonte del ser es el tiempo.

En *Holzwege,* la meditación de Heidegger llega, por caminos harto diferentes, a precisar las relaciones del ser y el tiempo; y es que en efecto el ser, para él como para Hegel la Idea, da de sí mismo revelaciones sucesivas; la diferencia entre Heidegger y Hegel, a este respecto, parece ser la de que no hay la misma continuidad en estas revelaciones del ser que la que tiene en Hegel. Existe una suerte de bruscas mutaciones que hacen que del ser-presencia de los presocráticos se pase al ser-idea de Platón, al Uno de Plotino, luego a la dualidad del Creador y lo creado que domina la Edad Media, en seguida al ser-representación de Descartes, al ser-fuerza de Leibniz, al Yo trascendental de Kant, a la identidad de Schelling, a la Idea hegeliana, a la voluntad de poder de Nietzsche. Es entonces cuando se revela la esencia del pensamiento occidental en su conjunto. Y se manifiesta como nihilismo; es decir, que encontramos, aquí todavía, un cierto

parentesco con el pensamiento de Hegel; ¿no había dicho éste que el ser y la nada son idénticos? Al manifestarse como nihilismo, el pensamiento occidental revela algo acerca del ser mismo; revela que se manifiesta como nada, o, más exactamente todavía, es él mismo el que a través de ese pensamiento se revela como nada. Pero esta nada no es la nada abstracta de que habla Hegel al comienzo de su *Lógica;* está emparentada más bien con la nada de la teología negativa, y así el desarrollo del pensamiento occidental, de Leibniz a Nietzsche, nos enseña que hay una especie de superabundancia de ser que no carece de analogía con el Uno de Plotino, que es el origen de todos los entes.

Lo que podemos decir, primero, del ser según Heidegger es que no es un concepto de manera alguna; más bien, es el objeto de una experiencia preconceptual. Pero aquí nos encontramos ya ante un problema; ¿podremos captar jamás esta experiencia preconceptual? Esta experiencia del ser apenas es pensable. Sin duda, podríamos suponer que en la aurora de la metafísica los sabios presocráticos hayan tenido esta experiencia; pero si nos acercamos a los fragmentos que nos quedan de ellos, la vemos desvanecerse, y tal vez veríamos que, desde el comienzo del pensamiento humano, se había desvanecido ya.

Pero, por otra parte, allí donde no hay palabra, *logos,* no puede haber lo que Heidegger llama apertura sobre el ser. Hay, pues, un acontecimiento que es el de la nominación del ser por el hombre; y es Parménides el que ha tomado conciencia de este acontecimiento.

Nos ha revelado, al mismo tiempo, que el ser es unidad; y es a la esencia y a la unidad del ser, a su plenitud, a lo que trata de acercarse toda gran filosofía, ya sea la de Anaximandro y la de Parménides, al comienzo del pensamiento occidental, o la de Nietzsche al final.

Pero, ¿podemos decir de este ser qué es? La palabra *es* se aplica a los seres particulares, a los que Heidegger llama entes. Así, más vale no aplicarla al ser. Diremos entonces que el ser no es. Podremos decir que se esencia (para traducir la vieja palabra alemana: *west,* del verbo *wesen*) o hasta puede decirse que "hay" ser (*es gibt*). Mencionemos en seguida que la expresión alemana: "hay", significa la idea de un don. En efecto, el ser es lo que da; el ser es esencialmente don del ser. Pero señalemos también que esta significación no nos proporciona más que uno de los dos aspectos del ser. Ya que al mismo tiempo que el ser da y se da, rechaza. Y es este doble acontecimiento, el acontecimiento

del don y el acontecimiento del rechazo, lo que origina a la vez toda realidad y todo conocimiento.

Para ir más lejos, habría que ver qué significa la preposición "de" cuando se dice que hay el ser del ente. El ser y el ente están radicalmente separados y esto es lo que Heidegger llama diferencia ontológica. Es el olvido de esta diferencia lo que explica que los filósofos abandonen la contemplación del ser para absorberse en el examen de los entes.

Pero, después de haber observado esta diferencia ontológica, tal vez haya que insistir en el hecho de la relación ontológica, es decir, sobre el doble hecho de que no hay ente más que por el ser y que tal vez, inclusive, no hay ser más que del ente.

Estamos, pues, frente al hecho de que, buscando siempre en el fondo el ser, no encontramos nunca más que entes. Estos entes a los que el ser ha dado nacimiento lo ocultan; y por eso mismo puede decirse que aunque da nacimiento a los entes no los coloca en su luz propia; esta luz desaparece al tiempo que da nacimiento a los entes.

Así, los metafísicos rara vez han ido hasta el ser mismo; se han quedado en el estudio de lo que Heidegger llama el ente en su conjunto.

¿Existe una manera de ir más lejos? Veremos, entonces, que hay lo que podríamos llamar vitalidad del ser, un vínculo profundo entre el ser y el devenir; ya que el devenir participa en el ser; está marcado con el sello del ser, tanto al comienzo de la metafísica, con Anaximandro, como al final, con Nietzsche. Se ve, pues, que existe un vínculo profundo entre el ser y el tiempo. La historia misma de la metafísica, es decir, de la sucesión de las diferentes metafísicas, será una historia de la acción del ser que sin cesar nos interpela al mismo tiempo que se esconde. Es el ser mismo el que nos extravía en el laberinto de las metafísicas para descubrir sucesivamente sus diferentes aspectos hasta el penúltimo momento en que, en el nihilismo de Nietzsche, nos descubre su aspecto de nada.

¿Existirá la posibilidad de ir más lejos todavía? ¿No nos encontramos en esas horas de la noche que presagian el alba? Después de la metafísica vendrá sin duda una forma nueva de meditación que será interrogación creadora.

Tal vez, entonces, nos podrá ayudar un cierto modo de consideración de los entes. Más allá de lo objetivo, ¿no habrá manera de descubrir un ente que ya no es un objeto para un sujeto, sino que deviene el ser mismo? De la consideración de la obra

de arte se pasó a la idea de cosa material fabricada, y así a la metafísica clásica y a la teoría de la creación de un mundo por Dios. Pero si vemos los entes en su realidad profunda, iremos hacia otras concepciones totalmente distintas. La obra de arte nos abre la obra del ente, al mismo tiempo que realiza nuestro ser propio. La obra de arte es, en la acepción plena del término; es apertura sobre el mundo y sobre el ser. El poeta es aquel que a través del ente quiere y hace el ser.

También, después de la metafísica clásica, veremos iniciarse la era del pensamiento profundo, ayudado por la poesía.

El pensamiento de Gabriel Marcel es igualmente existencial y ontológico. Respecto del ser, insiste sobre todo en la idea de que el ser es un punto de partida indemostrable, un *demonstrandum* que sólo puede mostrarse. El dominio del ser será el de lo inagotable, el de lo "siempre aún", de la misma manera que en nosotros mismos lo captamos como el dominio de lo incaracterizable.

En Sartre, encontramos de nuevo la cópula, el desgarramiento del ser, o más bien hay dos formas del ser, una de las cuales aparece, por lo menos en ciertos momentos, como un agujero en la otra. De una parte, tenemos el en-sí, inmutable y compacto, de otra parte el para-sí que es mutabilidad constante, constante negación, que finalmente es nada. ¿De dónde proviene en Sartre esta voluntad de separar el para-sí y el en-sí, un en-sí que parece tener los caracteres de la extensión cartesiana (y a veces los de la esfera de Parménides), un para-sí que tiene los caracteres de la conciencia de sí hegeliana, en cuanto es negatividad? Parece que en los orígenes de esta separación encontramos una doble preocupación, una preocupación epistemológica de distinguir bien el movimiento del conocimiento y el objeto respecto del cual se efectúa este movimiento, y que es el en-sí y una preocupación psicológica que, partiendo de ciertas consideraciones sobre el amor y, de una manera más general, sobre nuestro deseo de congelarnos a nosotros mismos en objeto, explica una gran parte de nuestra vida psicológica por la nostalgia del en-sí. Nos restaría preguntarnos si estas dos preocupaciones bastan para legitimar, como no sea como postulado epistemológico y como objeto de la nostalgia psicológica, la afirmación de un en-sí inmutable.

De entre todas las teorías que hemos examinado conservaremos en particular, como señal de la voluntad contemporánea de meditar sobre el ser, la teoría de Heidegger; y desde este punto

de vista podemos señalar sus semejanzas y sus diferencias con otras dos voluntades de ontología presentes en la filosofía contemporánea, las de E. Gilson y la de F. Alquié.

En las obras de Gilson, particularmente en *El ser y la esencia*, encontramos una teoría que relaciona estrechamente el ser y el juicio; y porque el ser está vinculado a la actividad misma del juicio no es, según Gilson, traducible en conceptos.

¿Puede edificarse una ontología? Es, lo que afirman por igual filósofos muy diferentes unos de otros: Gilson, Heidegger, Alquié.

Por el juicio de existencia captamos el acto de existir que es la posición de una esencia en el ser. "El intelecto del ser inteligente aprehende de golpe en su objeto lo que hay en él de más íntimo y profundo: el *actus essendi*." "Como está situado más allá de la esencia, este acto no podría ser objeto de concepto." Para Gilson, "el intelecto capta en el ser lo que tiene de más profundo". Hay allí un acto que capta un acto. Este acto de existir que captamos en el juicio es "el acto supremo" en el que la esencia arraiga y tiende finalmente a resorberse. "La existencia es el catalizador de esencias. Porque es en acto, sólo ella puede fundirlas de un solo golpe y sin residuos en la unidad de lo que es."

Gilson tiene conciencia de la dificultad en que nos encontramos, necesariamente, cuando se trata de definir el ser: "el ser, en el sentido absoluto de este término, es lo que es, y si preguntamos además qué es, la única respuesta imaginable consiste en decir que es lo que es" (p. 251). Admite también que hay una indeterminación primitiva de la noción de ser que le permite designar indistintamente, al parecer, lo que de más abstracto o más concreto hay en la realidad.

Una primera dificultad en la teoría expuesta por Gilson se presenta cuando nos damos cuenta de que el acto de existir, según él, es posición de una esencia en el ser (p. 283). Así, la existencia no puede separarse completamente de la esencia puesto que es la posición. La dificultad aumenta cuando interviene la precisión que nos aporta Gilson al hablarnos de una composición del sujeto con su acto de existir (*ibid*). Hay una "composición de una esencia con una existencia" (p. 289). Vemos así que esta teoría, que quería librarnos del concepto, nos conduce finalmente a él. Se nos había dicho que no se trataba de una composición o de una división de conceptos (p. 283) y ahora se nos dice que juzgar es decir que lo que un concepto expresa es, ya sea un ser, ya sea una determinación de un cierto ser. Se nos dice

además: "los juicios afirman que ciertas esencias están unidas a la existencia o separadas de ella". Sin duda, se sostendrá que no se trata de composición de concepto, sino de composición de algo que es un concepto y que es la esencia con algo que no lo es y que es la existencia. O, inclusive tal vez, se dirá que la esencia no es un concepto. Pero tanto si lo es como si no, se plantea la cuestión de saber cómo puede haber tal composición de elementos tan heterogéneos. Se llega finalmente a una especie de mitología: "si digo: *X* es, la esencia de *X* ejerce en mi juicio el mismo acto de existir que ejerce en la esencia *X*", y además en este caso parece ser que se admite que en la esencia misma interviene el acto de existir.

Se ve fácilmente que todas las afirmaciones de Heidegger sobre el ser, lo suponen más que lo definen; Heidegger no lo negará sin duda; porque para él la filosofía es más bien interrogación sobre el ser que posibilidad de una respuesta a su respecto; y podemos añadir, inclusive, que puesto que el ser se disimula, es natural que no podamos hacer una teoría. Pero tal vez convendrá decir, más claramente, que lo que se nos presenta es una mitología del dios oculto y del dios manifiesto.

En cuanto a Alquié, lo que saca a luz, sobre todo, es que el ser es irreductible al conocimiento; y gracias a esta idea fundamental puede relacionar a Descartes con Kant.

Para Alquié, toda gran filosofía, para ser legítima, debe poner el Ser. Pero el ser del hombre, que es el de la conciencia, no es en sí más que negatividad. El hombre es conocimiento y el punto de vista del conocimiento no es el del Ser. Llegamos así a una especie de ontología negativa. "Descartes y Kant estiman que la ciencia del Ser en cuanto ser consiste en saber que del Ser no puede decirse nada y que todo lo que se dice de él no es él." Hay un carácter inaccesible del Ser. Y si la empresa filosófica fundamental es retornar a este inaccesible, es necesario que explicite una experiencia fundamental que será una presencia no conceptual del Ser en la conciencia.

Se ve que tal teoría no es de ningún modo una teoría conceptual del Ser, sino que coincidiría más bien con lo que llamaremos una teoría del sentimiento del Ser. Por lo demás, tal vez podríamos generalizar esta observación. Quizá muchas teorías que se presentan como teorías del Ser se revelarían, en última instancia, como teorías del Ser sentido; y tal sería, indudablemente, el caso del pensamiento de Santo Tomás según ciertas interpretaciones.

Sin plantear aquí la cuestión de saber si puede decirse que Descartes es realmente un filósofo del ser, siendo que, a nuestro parecer, es un filósofo de los seres, de los seres finitos, por una parte, como los seres pensantes y la extensión, y del ser infinito, por otra parte, podemos observar que en tal teoría no podremos captar el ser puesto que es precisamente lo irreductible al conocimiento.

Así, en tres obras recientes, *El ser y la esencia* de Gilson, los *Holzwege* de Heidegger, y *La Découverte métaphysique de l'Homme chez Descartes* de Alquié, tenemos tres afirmaciones importantes de la preeminencia de la cuestión del ser, pero finalmente no encontramos ninguna respuesta a esta cuestión.

Hemos visto que, para Platón, lo que es, ante todo, es el ser inteligible o, mejor dicho, los seres inteligibles. Es lo que nos muestra en el *Fedón* y en la *República,* nos presenta una jerarquía de seres. En uno de sus últimos diálogos, en el *Filebo,* pone su atención en la constitución misma del ser sensible, formado por la unión del límite y de lo ilimitado y que se constituye por esta unión misma. El problema de la constitución del ser sensible, o, si se quiere, de la existencia en la aceptación clásica del término, pasa al primer plano en el pensamiento de Aristóteles. Y, siguiendo a Aristóteles, los filósofos de la Edad Media se interesan por la naturaleza del ser creado, y por las relaciones, en el ser creado, entre la esencia y la existencia. Con Descartes nace una nueva forma de la meditación sobre el ser. Descartes pronuncia el *Soy,* y a partir de esta afirmación de mi ser finito, pero que contiene en sí la idea de infinito, edifica toda su filosofía. Podría observarse en Spinoza y Leibniz una especie de retorno al platonismo, con la reserva, sin embargo, de que con su teoría del dinamismo universal del ser, Leibniz quiere dar cuenta y razón de la existencia, en el sentido en que la hemos entendido en líneas anteriores. Por el contrario, asistimos a una negación del platonismo al aparecer la filosofía kantiana, en cuanto Kant ve la existencia, no como un atributo, sino como una posición irreductible a todo atributo. A partir de allí, podemos ver desenvolverse la idea de existencia en Schelling, y por consiguiente a partir de allí también podremos comprender, en parte, la génesis del pensamiento de Kierkegaard.

Así, a la meditación antigua sobre el ser ha sucedido una meditación sobre la existencia empírica; y ahora, en una tercera etapa, es la existencia en cuanto existencial, por así decirlo, la que pasa al primer plano.

Si consideramos el conjunto de la historia de la idea de ser, tal como la hemos narrado y si reflexionamos sobre el hecho de que se ha dicho que es la idea más rica y la más real, podemos ver que estas afirmaciones pueden discutirse e inclusive negarse. En primer lugar, la idea de ser es una de las más difíciles de definir por razón de su generalidad misma. Pero hagamos a un lado lo que es evidente. Insistamos en el hecho de que es ambigua. Aristóteles ha analizado las diferentes maneras en que puede aplicarse la idea de ser, y ha mostrado la multiplicidad de sus aplicaciones; hay muchas clases de seres y tal vez no pueda aplicarse la misma idea de ser a todas las clases de seres y en todas las categorías.[3] Así, recordemos que Heidegger ha distinguido el ser de las cosas que son espectáculos para la vista, del ser de las cosas que son instrumentos, el ser de la existencia humana, el ser de los seres vivos, el de los seres matemáticos. No habría identificación posible entre las tres primeras clases de seres a no ser que redujéramos las dos primeras a la tercera, es decir, a la existencia humana, lo que constituiría una especie de idealismo, del que Heidegger pretende, por lo demás, escapar mediante su definición de la existencia humana como ente fuera de sí. Esta misma dificultad que resulta de las diferencias entre las aplicaciones de la palabra ser, la volvemos a encontrar en la filosofía de Sartre, cuando nos dice que hay el En Sí y el Para Sí y nos los describe como poseedores de caracteres tan opuestos que nos parece muy difícil aplicarles el mismo término de ser. Nos enfrentaríamos a un dilema: o bien el ser en Sartre es a la vez el ser en sí y el ser para sí, o bien no vemos entonces, puesto que estas dos formas del ser tienen caracteres por completo opuestos el uno al otro, lo que podría ser el ser en cuanto comprendiera a los dos; o bien, se dice que el ser es el ser en sí, y que el ser para sí es la nada; pero entonces, restringimos mucho la significación de la palabra ser puesto que la aplicamos solamente a lo que es idéntico, estático y desprovisto de toda actividad.

Todas estas consideraciones nos muestran la ambigüedad de la idea de ser. Podría decirse de ella, sin duda, lo mismo que hemos dicho de la idea de sustancia.

3 Suárez ha distinguido el sentido de la palabra *ens*, en cuanto significa una esencia real, abstracción hecha de la existencia, y el sentido de la misma palabra en cuanto significa el ser real mismo que tiene la esencia real junto con la existencia actual. En el primer caso, *ens* es lo posible, en el segundo caso es lo actual.

Ciertamente, la idea de ser no parece ser, a primera vista, la más real, y bastaría para persuadirse de esto enumerar todos los filósofos que han negado el ser desde Protágoras, que decía que no deberíamos utilizar nunca la palabra ser, hasta Nietzsche y Bergson.

Encontraríamos igualmente una negación del ser en doctrinas que quieren elevarse por encima de él. Para Platón, por encima de la *ousía* hay algo inefable que tiene tal plenitud de ser que no puede expresarse y, en un sentido, está más cerca del no-ser, interpretado de cierta manera, que del ser.

A esta teoría del Bien, podríamos vincular la primera hipótesis del *Parménides;* y los neoplatónicos no han dejado de hacerlo. De la teoría platónica y del neoplatonismo depende la teología negativa de ciertos místicos cristianos.

Partiendo de lo que acabamos de decir, podríamos encontrar de nuevo la oposición que hemos señalado varias veces entre las dos hipótesis del *Parménides* y mostrar que tanto de la una como de la otra se puede sacar una negación del ser. Heráclito y Protágoras niegan el ser, podríamos decir, a la manera de la segunda hipótesis; el Platón de la *República,* los partidarios de la teología negativa, los místicos, a la manera de la primera.

Hemos visto cómo el espíritu humano ha pasado de la concepción del ser como sujeto, tal como estaba presente en el pensamiento de Parménides, a la concepción del ser como predicado, que vemos en Platón, y, por último, a la concepción del ser como verbo, en Kant. ¿Nos llevaría esto a pensar que la idea de ser está fundada en la gramática? Probablemente no hay nada en las cosas que responda a nuestras formas lógico-gramaticales, nada en ellas que responda a la distinción de sujeto, predicado y verbo. Desconfiemos de nuestra tendencia a realizar los términos de nuestra gramática. Hemos visto ya, sin duda, que la idea de sustancia nos viene de concepciones gramaticales y parece sernos impuesta por el lenguaje.

Así, pues, pueden concebirse dos maneras de rechazar la idea de ser; una se fundaría en el hecho de que las cosas no poseen una consistencia suficiente como para merecer el nombre de ser; sería un rechazo de la idea de ser por deficiencia de las cosas; otra se fundaría en el hecho de que hay algo superior a la idea de ser, un excedente de esencia que la rebasa infinitamente; y esto sería un rechazo de la idea de ser por afirmación de esta superabundancia, rechazo que encontramos en los místicos.

Bertrand Russell, que adopta a este respecto las ideas de

Carnap, piensa haber encontrado una solución a los problemas que han preocupado desde hace dos mil años al pensamiento humano en lo tocante a la existencia. La tesis de Russell y de los lógicos relacionados con el positivismo lógico es que nunca atribuimos el ser a las cosas sino a las proposiciones. Las palabras existir o ser no se aplican más que a las descripciones, a los juicios, nunca a las cosas mismas.

Por otra parte, Heidegger sostiene que la palabra verdad no debe aplicarse primordialmente a las proposiciones, sino a las cosas, y considera que la verdad del juicio es posterior a esta verdad de las cosas. Pero, contrariamente a la opinión de Heidegger, la idea de verdad, como dice la teoría clásica, sólo se aplica verdaderamente en el dominio del juicio. Aquí, es la idea de Russell la que nos parece preferible; no hay verdad más que en el juicio. Pero le ha dado una forma sofística al afirmar que no sólo la idea de verdad, sino también la idea de ser, no se aplica a las cosas.

Pero, quizás después de haber negado la idea de ser, nos veremos llevados a darle un lugar al sentimiento del ser, sentimiento que, primero, podría presentarse de manera negativa. Tenemos el sentimiento de que no pertenecemos al no-ser.

¿Podemos ir un poco más lejos en el estudiio de este sentimiento, si se puede hablar aquí de estudio? Hay dos elementos que parecen esenciales al sentimiento del ser. En primer lugar, el elemento de resistencia. Aun en el dominio intelectual, cuando se trata de seres matemáticos, podría decirse que lo que es es lo que resiste. Como decía Malebranche, no podemos hacer de un círculo o de un triángulo lo que queramos. Es una idea que se encontraba en el fondo del platonismo; y la volvemos a encontrar en muchos matemáticos del siglo XIX. Esta idea es todavía más verdadera en el dominio fisiológico y físico. Maine de Biran y Scheler lo han puesto de manifiesto en nuestras relaciones con nuestro cuerpo y el mundo exterior. Así, el ser nunca es completamente transparente al conocimiento; de cierta manera, rechaza al conocimiento; y ésta es una de las ideas que podemos encontrar afirmadas, no en toda clase de realismo, pero sí en algunas de sus especies por lo menos. Es ésta, pues, una concepción del ser totalmente distinta de aquella de que habíamos partido al estudiar el poema de Parménides, para el que ser es idéntico al conocimiento del ser. Según lo que acabamos de decir, el conocimiento jamás alcanza el ser. No es otra cosa lo que en sus estudios recientes sobre Descartes nos muestra Al-

quié, cuando insiste en el hecho de que, para Descartes, más allá del conocimiento está el ser.

Es un sentimiento análogo del ser el que encontramos en el pensamiento de Gabriel Marcel, cuando nos dice que el ser es un punto de partida y nunca un punto de llegada.

Pero, por otra parte, hay que tener en cuenta otra idea, otra realidad que es la realidad de la unificación, de la unión, de la radiación. En el momento en que pensamos el ser, nos unimos de alguna manera con él, y esto tanto más cuanto que somos nosotros mismos. Aunque nos movemos aquí en el dominio del sentimiento, podemos decir no obstante que es algo semejante lo que se afirma en el *cogito* cartesiano, y en todo caso, es algo semejante lo contenido en la idea de Heidegger del ser en el mundo. Para Descartes, somos del ser, para los filósofos contemporáneos somos en el mundo.

Hay una especie de radiación del ser sobre el ser y con el ser. Ya nos hemos dado cuenta de ello al hablar de las relaciones del ser y del tiempo. Nada de lo que es, es extraño a las demás cosas que son.

Se trata de ver si estas dos ideas, contradictorias en apariencia, de resistencia y de unión pueden unirse. ¿Y qué puede ser el ser para tener estas dos características? Podríamos recordar aquí lo que Platón dice del ser en el *Sofista*. Da una definición que tal vez en su espíritu no sea, como se ha dicho, sino provisional, pero no es menos importante. El ser es una fuerza, *dynamis*, una influencia, una acción.

Esto se comprende mejor todavía cuando tenemos en cuenta la manera en que se nos aparecen el tiempo y el espacio. El tiempo y el espacio ya no son, actualmente, esos elementos de separación que parecían ser en las concepciones clásicas. La cosa no está solamente allí donde está. Irradia; está allí y no está.

Hemos dicho que tenemos diferentes ideas del ser, pero ¿son ideas, propiamente hablando? Afirman algo que, en última instancia, no es idea, y no es traducible a la idea. La idea se relaciona siempre a una realidad diferente de ella. La idea de ser tiende a afirmar el ser en cuanto éste resiste a la idea, en cuanto es no-idea del ser. Pero estas no-ideas del ser nos conducen al ser en el momento en que las pensamos. Hay una especie de vaivén entre nuestro espíritu y las cosas que le resisten. Debemos tener conciencia de las dos exigencias; tratamos de traducir el ser a idea, y el ser exige, de alguna manera, que jamás se le traduzca a idea. La vida del espíritu consiste en poner el ser,

en destruirlo, en reconstruirlo de nuevo. Pero todos los términos que acabamos de emplear no son sino símbolos torpes de esta vida del espíritu que no puede traducirse completamente a fórmulas. Hay un intercambio constante entre nuestro espíritu y lo que se encuentra en el límite de nuestro espíritu, lo que nos atrae y que jamás puede ser alcanzado completamente por nosotros. A decir verdad, no es alcanzado por nosotros gracias a nuestra inteligencia, pero sin embargo lo alcanzamos de cierta manera, por una especie de intuición, por lo que algunos fenomenólogos llaman juicio pre-predicativo, anterior al juicio. Somos en el mundo, pero cada una de las palabras que constituyen esta fórmula no es sino una pálida abstracción; cada una de ellas cobra su valor tan sólo por su contacto con algo que no es ninguna palabra; algo que no puede trasmutarse en palabras.

Oposición y unión, despego y realización, elección y dato, tal es el ser.

Nuestro espíritu se encuentra en tensión continua entre el ser absolutamente trascendente y el ser absolutamente inmanente, y esta tensión constituye la vida del espíritu mismo. Llegaremos, así, a decir que hay un sentimiento del ser, o, mejor dicho, que hay dos: un sentimiento del ser en cuanto separado de todas las cosas y un sentimiento del ser en cuanto une todas las cosas. El ser no puede expresarse, y aun así incompletamente, más que por antítesis. Esos sentimientos de que hemos hablado pueden experimentarse, no pueden expresarse.

No puede construirse una filosofía sobre la idea del ser, ya que, como lo ha visto Hegel, es una idea vacía. Pero conservamos el ser como sentimiento, como eso a lo que hemos dado el nombre de no-idea.

A fin de estudiar la idea de ser en sí misma, veamos primero sus relaciones con otras dos ideas: la de apariencia y la de tiempo.

Preguntémonos por las relaciones entre el ser y la apariencia. En un sentido, ninguna idea puede ser opuesta a la idea de ser. Ya que la apariencia misma *es* en cierto sentido. No obstante, si se ha concebido el ser ha sido por oposición a ciertas cosas de las que se ha dicho que no son (según la expresión de Parménides), que son menos (según la expresión de Platón) y a las que llamamos apariencias; así, la primera parte del poema de Parménides versaba sobre el ser o la verdad; y la segunda sobre la apariencia o el no-ser. Como el espíritu humano sólo piensa por oposición, para pensar el ser hay que oponerlo a algo

que es el no-ser. El ser es, dice Parménides, y las apariencias no son; y concibe el ser como una totalidad absoluta sin movimiento y sin distinción. Por eso Platón, a la vez que expresa su admiración por Parménides, piensa que es necesario destruir su teoría mostrando que el no-ser existe en cierta manera, no el no-ser absoluto, sino un no-ser relativo. Tal es la gran enseñanza del *Sofista;* todo ser es lo que es porque no es otra cosa; la idea de no-ser es la idea de alteridad; y sin esta idea de alteridad habría una confusión universal, en la que cada cosa se confundiría con todas las demás.

Si ahora, en vez de colocarnos al comienzo de la filosofía, ante el problema que planteaba a Platón el ser de Parménides, nos colocamos ante la obra de un neo-hegeliano como Bradley, encontraremos la idea de Parménides de que sólo hay una cosa real, que es la totalidad. Se distingue, no obstante, de Parménides por el hecho de que para él el absoluto está constituido por las apariencias mismas. Pero hay que añadir que en el absoluto son transformadas o, según su expresión, trasmutadas. El absoluto está en las apariencias, y las apariencias, al ser trasmutadas, constituyen el absoluto.

Pero algunas filosofías tienden a vincular mucho más estrechamente que Bradley las apariencias y la realidad; y podríamos recordar aquí no sólo la filosofía de Nietzsche, en cuanto fue la negación de toda realidad más allá de las apariencias, sino aun la fenomenología, en cuanto dice que las apariencias, en sí mismas, sin ser trasmutadas, tienen un ser, son realidades.

Vemos así la dificultad del problema, y también cómo somos llevados a captar y a sentir una especie de antinomia en el interior de la idea misma de ser. El ser debe estar, por una parte, separado de toda otra cosa, y, al mismo tiempo, debe incluir todas las demás cosas. Encontramos allí de nuevo las hipótesis que Platón formuló en el *Parménides.* El ser separado de todo lo demás, el ser absolutamente trascendente, es la primera hipótesis y es también el Bien de la *República*: no en cuanto produce, sino en cuanto rebasa infinitamente todas sus producciones. El ser que se mezcla a todas las cosas es el ser de la segunda hipótesis. En el primer caso, llegamos a algo muy análogo a lo que se ha llamado la teología negativa de los místicos cristianos, según la cual no puede decirse nada de Dios puesto que está por encima de toda determinación. En el otro caso, tenemos una teoría del ser que afirma que el ser es todo lo que existe en la realidad. Y el espíritu humano se divide entre es-

tas dos concepciones del ser: entre el ser absolutamente trascendente y el ser absolutamente inmanente; y esta tensión constituye la vida del espíritu mismo. Llegaremos a decir que hay un sentimiento del ser en cuanto separado de toda cosa y un sentimiento del ser en cuanto une todas las cosas, y que ninguno de estos dos sentimientos puede expresarse completamente, salvo por especies de antítesis; simplemente, pueden ser experimentados y vividos.

Tendremos que preguntarnos si existe realmente una idea del ser y si, al hablar del ser, no propendemos en vano a traducir a un lenguaje intelectual lo que sólo puede darse al sentimiento.

Pero volvamos al problema de la relación entre el ser y las apariencias; podemos volver a la idea de Nietzsche de que es en la apariencia donde el hombre captará más auténtica y propiamente el ser. Pero esto nos llevaría de nuevo a la cuestión de saber si esta idea de ser responde a una realidad, de si no debe destruirse a la vez en contacto con esta reflexión y en contacto con la apariencia. Abordemos, ahora, la cuestión del ser y del tiempo.

Ciertamente, hay relaciones muy estrechas entre la cuestión del ser y la cuestión del tiempo. Para el Platón del *Fedón,* los seres son esencialmente inmutables, eternos, están fuera del tiempo. Son las ideas. Se ve fácilmente que, con su teoría de las ideas innatas, Descartes vuelve a la teoría platónica. En otra forma todavía, encontramos la misma negación del tiempo en la filosofía de Descartes. Lo que él llama naturalezas simples, que sos (según la expresión de Hamelin) como átomos de verdad, son captables en un instante. Toda la filosofía de Descartes parece estar dominada por su deseo de captar, en la medida de lo posible, las cosas en el instante; ya sea en el momento del *cogito,* en el que instantáneamente pasamos de la conciencia de nosotros mismos a nuestra existencia, ya sea en Dios, en el que de la esencia se deriva inmediatamente la existencia, ya sea en la teoría de la luz, según la cual esta última se trasmite en un momento, Descartes encuentra en la instantaneidad el equivalente de lo que para Platón era la eternidad. Por lo demás, en nuestro mundo los instantes deben estar unidos entre sí; y ésta es una de las razones que explican el lugar que en la filosofía de Descartes ocupa la idea de Dios, que debe asegurar la continuidad del mundo a través de la discontinuidad de los instantes.

Sí, ahora, ya no buscamos la relación de la idea de ser con

la idea de eternidad, sino con un momento del tiempo vemos que está naturalmente vinculada al presente. Gilson cita un pasaje de Suárez en el que éste nos dice que *sum* es un verbo que significa siempre la existencia actual y del que puede decirse que incluye siempre su propio presente, y un pasaje de Bossuet según el cual la idea de existencia significa: ser en el tiempo presente. Heidegger saca a luz la idea de presencia como la significación primera del ser; y la eternidad no sería sino una traducción posterior de esta idea de presencia, tal y como fue vivida por los filósofos presocráticos.

Sin duda podría decirse que, con el siglo XIX, la concepción de las relaciones del ser y el tiempo ha cambiado, con Hegel todavía más claramente que con Bergson, puesto que la tendencia de Heráclito se manifiesta en él con una violencia todavía más irracional. A este respecto, podríamos vincular a Heidegger con Bergson, a pesar de sus diferencias en la concepción del tiempo. El ser, para Heidegger, sólo puede percibirse a partir del horizonte del tiempo, con sus tres momentos o —como él dice— sus tres éxtasis.

El ser había sido ligado a la eternidad por Platón, y de manera más general al presente, sea que éste fuera el presente de la eternidad, sea que fuera el presente como modo propiamente dicho del tiempo. Hegel saca a luz la idea de que para el tiempo, tal como se presenta al hombre, el momento esencial es el porvenir y, en efecto una decisión importante, una decisión histórica es tal, verdaderamente, porque compromete el porvenir. El tiempo humano es el tiempo, como se dice actualmente, del proyecto. Naturalmente, el porvenir, el proyecto no puede disociarse del pasado; y será la unión profunda del impulso hacia el porvenir y del recuerdo del pasado lo que constituirá el momento histórico, el presente. Por otra parte, Kierkegaard, el gran adversario de Hegel, insistirá igualmente en la preeminencia del porvenir. A partir de estos dos filósofos puede comprenderse la afirmación de la preeminencia del porvenir en Heidegger.

Para Kierkegaard el tiempo estaba señalado por la preeminencia de lo posible; el tiempo es, pues, ante todo proyecto, dirá Heidegger. Tal es el primer éxtasis del tiempo: es el porvenir. Pero, al mismo tiempo, el ser humano es el ser que se encuentra siempre comprometido, lanzado, y que, en este sentido, está siempre detrás de sí mismo, como en otro sentido está siempre delante de sí mismo. Y la unión del detrás y del delante, del

apoyo en el pasado y del impulso hacia el porvenir es lo que constituirá el presente.

Encontraremos algo muy análogo en el pensamiento de Bergson. Queremos decir que aquí, también, los tres éxtasis del tiempo están separados uno del otro, el porvenir está ligado a lo posible y a la espera, el pasado a la memoria y el presente a la acción. Y, en este sentido, el problema consistirá para Bergson, lo mismo que para Heidegger, en ver cómo pueden integrarse, por así decirlo, estos tres momentos unos en otros.

Pero, sin duda, para resolver el problema de las relaciones entre el ser y el tiempo tendríamos que darnos cuenta de que el tiempo no es solamente el elemento de separación entre las cosas, forma en que a menudo ha sido representado, sino que es, al mismo tiempo, la expresión de la influencia y de la irradiación de las cosas unas en otras. Es el hecho mismo de la prehensión, tomando la expresión de Whitehead, es el hecho de que una cosa está naturalmente en comunicación con otra.

Es probable que las nuevas teorías científicas sobre el tiempo y el espacio y sus relaciones puedan conducirnos a revisar las concepciones clásicas del espacio y del tiempo; como dice Bertrand Russell, se inclinan más hacia Heráclito que hacia Parménides, cuya dirección hemos visto dominar la concepción desde Platón hasta nuestros días.

No obstante, hay una cosa diferente de las demás. A la idea de prehensión debemos añadir la idea complementaria de distancia.

Por eso mismo, nos encontramos de nuevo en presencia del problema de la unidad y de la diversidad del ser; y es la idea de ser en sí misma, la que debemos examinar sin cesar en sí misma para preguntarnos por su valor.

Lancemos nuestra mirada sobre las ideas de sustancia, de esencia, de forma, de ser. Hemos visto que la sustancia se había convertido finalmente en sentimiento, que hay esencias afectivas, que la forma puede ser estructura de lo dado, que no es imposible considerarla como eflorescencia de la materia, que la idea de ser, la más general de todas, aquella a la que hemos llegado en último lugar, por lo menos en su universalidad, o bien es vana y vacía o bien debe ceder su lugar al sentimiento del ser.

Tercera Parte

LOS RESIDUOS: LOS ACCIDENTES, LAS RELACIONES, LAS NEGACIONES

Las ideas positivistas y absolutas que hemos visto, sustancia, esencia, forma y ser, no eran suficientes. Basta reflexionar sobre ellas para ver que implican ideas diferentes de ellas: las ideas de accidente, de existencia en cuanto opuesta a esencia, de materia, de nada. Reflexionando en la idea misma de accidente, se ve que implica las ideas de relación y de negación. Ya Platón dice muy claramente que hay que introducir relaciones y negaciones. Ahora, debemos hablar de las ideas negativas y de las relaciones.

Capítulo I

LA IDEA DE ACCIDENTE

La idea de accidente es relativa a la idea de sustancia; el accidente es lo que no es la sustancia. Así, tenemos en esta idea, a la vez, un ejemplo de idea relativa y de idea negativa.

Pero hay todavía otra idea implicada, al parecer, en la de accidente; es la de contingencia. El accidente es lo que le ocurre a la sustancia y que podría no ocurrirle. Pero los filósofos, y pensamos sobre todo en los filósofos clásicos, no admiten fácilmente esta idea de contingencia. También, veremos en Spinoza y en Leibniz un esfuerzo por mostrar que los accidentes se derivan necesariamente de la sustancia. Pero podemos preguntarnos si este esfuerzo tuvo éxito, particularmente en Spinoza. ¿Cómo vincular un hecho particular a la sustancia tomada en su generalidad? El accidente se presenta en Spinoza en forma de modo. Pero si debemos explicar el modo que tenemos ante nosotros, hemos de remontarnos al momento anterior, de éste al que le precede, y así hasta el infinito, pues el modo encuentra siempre su explicación en un modo anterior. Hasta tal punto que se ve uno llevado a pensar que en los orígenes del tiempo, y bajo el aspecto mismo de la eternidad, la sustancia o, más bien, el atributo que es la forma en que la sustancia se presenta, tenía ya un modo. Allí hay por lo menos una dificultad y quizá una con-

tradicción si hemos de ver, como decimos, las cosas bajo el aspecto de la eternidad; ya que, ¿no desaparecería el modo bajo el aspecto de la eternidad?

Una dificultad análoga se encuentra en Hegel, y aun él admite que en la historia y en la naturaleza hay cosas o acontecimientos que no pueden derivarse lógicamente de la Idea.

Sólo hemos querido mostrar aquí las nociones a que está vinculada la noción de accidente y los problemas que plantea.

Se conoce la importancia que en la filosofía francesa de fines del siglo XIX, por ejemplo en Boutroux, tiene la idea de contingencia; ya que de la idea de accidente, de la que acabamos de decir algunas palabras, pasamos naturalmente a esta idea de contingencia. Conviene observar que esta idea misma tiene en el filósofo que acabamos de mencionar sentidos múltiples, que por lo demás están relacionados unos con otros. Significa la irreductibilidad de cada uno de los dominios del ser al otro; éste es un punto en el que insistió Augusto Comte desde el punto de vista de la filosofía de la ciencia; y es esta idea la que reaparecerá en el concepto de emergencia, tal como lo presenta Alexander. En segundo lugar, la contingencia significa la separación de un acontecimiento que sucede a otro acontecimiento por relación a este último; y, en este sentido, nos lleva, todavía más que en el sentido anterior, a la idea de libertad; en tercer lugar, la contingencia en sus dos sentidos, y particularmente en el primero, depende de una especie de don del principio superior, de condescendencia divina que, según Boutroux, explicaría la realidad de las dos primeras formas de contingencia.

Se conoce, por otra parte, el lugar que la idea de contingencia ocupa en una concepción como la de Pierce, que da a su filosofía el nombre de "tychismo".

En las filosofías de Jaspers y de Heidegger, la idea de contingencia reaparece una vez más, particularmente en la de Heidegger, en forma de idea de facticidad; por otra parte, en la constitución misma de nuestro yo inauténtico, Heidegger menciona lo que llama el *Verfallen,* es decir, el equivalente laico, por así decirlo, de la Caída. Esto nos plantea algunos problemas; y se ha podido preguntar si no sería conveniente, desde el punto de vista de la claridad de las ideas, separar las dos ideas de facticidad y de finitud por una parte, y de caída y culpabilidad por la otra. Nos encontramos en la filosofía de Jaspers ante un problema muy semejante; tal vez, también haya que disociar lo que Jaspers llama finitud del ser de la idea de falta.

Partiendo de tales consideraciones podríamos avanzar en dos direcciones diversas: una que permitiría sostener igualmente, pero disociando una de otra, las dos ideas de culpabilidad y de finitud, y otra que se esforzaría por desprenderse completamente de la idea de culpabilidad y recobraría así la tradición de Nietzsche, cuando éste habla de la inocencia del devenir.

Nos encontramos aquí en presencia de una dificultad; porque acabamos de decir que, disociando la idea de finitud de la idea de culpabilidad, llegaríamos a una afirmación semejante a la de Nietzsche, a la afirmación de la inocencia del devenir. Pero, por otra parte, nos damos cuenta de que la idea de culpabilidad, tal como ha sido explicitada por la teología cristiana, aporta una especie de dimensión nueva al ser humano, de manera que nos encontramos ante el problema de saber si conviene sacrificar la pureza de la experiencia del devenir inocente o la riqueza de la experiencia del devenir culpable. Y aquí, sin duda, no hay mediación posible entre un pensamiento como el de Nietzsche y un pensamiento como el de Kierkegaard; se trata de una opción radical, y para llevarla a cabo no hay ni regla, ni criterio.

NOTA SOBRE LA IDEA DE FENÓMENO

La idea de fenómeno implica, en sí misma, una oposición a la idea de ser. El pensamiento opone el aparecer, el *phainesthai*, al ser, *einai;* lo que aparece es lo que se da como diferente de lo que es; el pensamiento filosófico de un Platón definirá el pensamiento de las apariencias como un dominio intermedio entre el no-ser y el ser.

Podemos observar que la idea de aparecer supone que nos movemos en las categorías de la visión, que supone la idea de luz; podemos ver allí un ejemplo del predominio del sentido de la vista en la especulación filosófica.

Hagamos una tercera observación y digamos que la idea de fenómeno se opone, al mismo tiempo, a otras dos ideas, por una parte a la idea de sustancia; y, por otra parte, a la idea de lo que es, y en particular de lo que es inteligible. Esta doble oposición nos planteará problemas y para verlos nos bastará observar que Kant habló, por una parte, de una sustancia fenómeno y por otra parte de una sustancia noúmeno. Admite, en efecto, que la ciencia puede buscar la sustancia en el dominio de los fenómenos; y desde este punto de vista podría decirse que el principio de la conservación de la energía es una formulación que la cien-

cia hace de esta sustancia fenómeno tal como Kant la concibió. Pero, por otra parte, prohibe a la ciencia la búsqueda de la sustancia noúmeno. Así, se ve que las dos ideas de sustancia y de noúmeno no coinciden.

El propio Platón no concebía los fenómenos como no-seres absolutos; e inclusive en el *Fedón* aplica la palabra "seres", tanto a las cosas sensibles como a las inteligibles; admitiendo no obstante que estas cosas sensibles no son sino apariencias. Y, desde Platón, también, se ve que la meta del espíritu humano es, según la expresión griega, "salvar los fenómenos". A medida que los instrumentos técnicos de la ciencia se desarrollan, los fenómenos podrán salvarse más realmente. Leibniz podrá decir que nuestro mundo está hecho de fenómenos bien fundados.

No obstante, puede sostenerse que de Platón a Kant hay una oposición radical, que subsiste entre los fenómenos y las cosas inteligibles ya sea que se limite el conocimiento verdadero a las cosas inteligibles como lo hace Platón, ya sea que lo limitemos a la ordenación y formación de las cosas sensibles como lo hace Kant. Para Hegel, y luego para Husserl, la relación entre los fenómenos y la realidad será diferente; con métodos diversos, estos dos filósofos quieren captar lo real en el seno de los fenómenos, ya sea por el desenvolvimiento mismo de los fenómenos que constituye la fenomenología hegeliana, o ya sea por el estudio de las esencias presentes en los fenómenos que constituye la fenomenología de Husserl. Desde este punto de vista, podría decirse que la meditación humana ha pasado del fenómeno como apariencia al fenómeno como aparición y como aparición que no sería sino aparición de sí misma. Encontraríamos aquí el pensamiento de Nietzsche en cuanto quiere suprimir completamente las dos ideas de ser inteligible y de sustancia que distinguimos desde el principio. Podría formularse la misma evolución diciendo que el espíritu humano va de la sustancia al fenómeno tal como lo ha definido Kant, al fenómeno sustancia.

Pero, ¿puede ser todavía satisfactorio, en tal concepción, el término "fenómeno"? ¿No habrá que sustituirlo por las palabras de que se vale Whitehead, las de acontecimiento o de prehensión a fin de rebasar esta esfera de la vista a la que parecía confinarnos la palabra fenómeno?

CAPÍTULO II

LAS IDEAS NEGATIVAS

Cierto número de ideas pueden agruparse en la categoría de ideas negativas: la idea de error, la idea de desorden, la idea de mal y, finalmente, el fundamento lógico, por lo menos en apariencia, pero en realidad inexistente de todas estas ideas y de las que le son análogas, la idea de nada.

Estudiaremos primero la idea de error y partiremos de consideraciones históricas. Según algunos sofistas no puede haber error, el juicio de un hombre es siempre verdadero para ese hombre, verdadero desde el punto de vista de ese hombre. Pero Sócrates y Platón mostraron que si se niega la posibilidad de error se niega con ello la posibilidad de verdad.

Desde entonces, se plantea el problema de saber qué es el error. Platón nos muestra, en ciertas partes del *Teeteto* y del *Sofista* que el error es una falta de adaptación entre las relaciones internas marcadas por el juicio y las relaciones externas. Por otra parte, la existencia del error implica la existencia de la verdad y el hombre no es, como pensaba Protágoras, la medida de todas las cosas.

En toda teoría racionalista, y en la de Platón en particular, el error es solamente algo negativo; el error consiste en elevar a categoría de absoluto un aspecto de lo real, pero este aspecto es legítimo si se integra en el conjunto de lo real. Es verdad que para mí ciertas cosas aparecen de tal manera, y si digo que para mí aparecen de tal manera no estoy equivocado, no comienzo a estar equivocado hasta que digo que son de tal manera absolutamente.

Por consiguiente, encontramos en Platón tres observaciones acerca del error: es la inadaptación de las relaciones internas a las relaciones externas, es algo negativo, supone la verdad.

Podríamos decir, en cuarto lugar, que el error proviene de esta absolutización del punto de vista que está vinculado sin duda a nuestra finitud.

Un nuevo elemento aparece en la teoría del error con los estoicos; para ellos el error, como la verdad, implica un acto de voluntad; afirmar es querer, es concluir de manera voluntaria una serie de proposiciones.

Esta concepción del papel desempeñado por la voluntad en los juicios la encontraremos en Descartes, que sin duda recibió,

a este respecto, la influencia de los pensamientos estoicos. Para Descartes, el error se explica por una diferencia entre nuestro entendimiento y nuestra voluntad, pues nuestro entendimiento es finito y nuestra voluntad infinita; porque nuestra voluntad es infinita no se preocupa por esperar las conclusiones de nuestro entendimiento, se precipita y, en su prisa, abraza el error.

Así, pues, porque hay en el hombre una conjunción de dos facultades, que son, según Descartes, igualmente buenas, pero están necesariamente inadaptadas la una a la otra, existe el error.

Con ello, Descartes se esfuerza por justificar a Dios; nos dice que Dios ha tenido razón en darnos una voluntad infinita, porque no puede dar más voluntad que la infinita, puesto que la voluntad no admite grados; es lo mismo en el hombre que en Dios; de lo contrario, no sería de ninguna manera; y por otra parte, no podría darnos un entendimiento infinito porque esto sería crear otro ser igual a él, que no podía crear.

El error, finalmente, estaría vinculado al tiempo para Descartes: el entendimiento humano necesita tiempo, no está desarrollado desde el principio.

Lo importante para nosotros no es la justificación de Dios, sino que Descartes, todavía más que los estoicos, insiste en el papel desempeñado por la voluntad. Su doctrina ha ejercido una gran influencia en los teóricos del error del siglo XIX en Francia, particularmente en Renouvier y Brochard que han insistido en la importancia del papel que la voluntad tiene en el juicio.

Spinoza ha criticado a Descartes a este respecto, diciendo que la separación en el hombre de una voluntad y de un entendimiento es algo arbitrario, fundado en puras abstracciones, y sin duda tiene razón. Lo que nos importa, más bien, es lo que podríamos llamar el estatuto metafísico del error. Hemos visto ya que para Platón el error no es sino una verdad parcial. Lo mismo es para Spinoza. El error existe sólo cuando transformamos lo que es verdad desde un punto de vista parcial en verdad absoluta. Volveremos a encontrar la misma tendencia en Hegel. No obstante, la cuestión que se plantea consiste en saber si podemos admitir completamente esta opinión según la cual no hay nada positivo en el error.

Descartes señalaba que el error no es una simple ausencia, sino que es una especie de privación de algo que deberíamos poseer. Contra teorías como la de Hegel, William James ha mostrado que un mundo en el que los errores no serían sino

verdades parciales es un mundo en el que nunca habría verdades absolutas; ya que toda verdad sería un error parcial. Se opone a Spinoza, a Hegel y a Leibniz.

A nuestro parecer, no todo puede transferirse completamente a la esfera de esta transparencia intelectual que quiere definir Spinoza. Hay algo que es el error.

Volviendo por un momento a Parménides, es un hecho que concibió dos partes, dos cantos en su poema, un primer canto que llama el canto de la verdad, y un segundo canto que llama el del error. Pero ¿cómo hay un segundo canto, cómo no hay sólo la verdad?

Podríamos preguntarnos si el hecho mismo de que Parménides haya escrito algo en lo tocante a la verdad, diciendo que el ser es algo único, no supone, a pesar de todo, que existe alguien, que es Parménides, que puede decir que el ser es algo único. Escribir que el ser es algo único equivale a separarse en cierta manera de él; con mayor razón si se dijeran del ser cosas falsas, como esa gente de la que habla Parménides en la segunda parte de su poema, en su canto sobre el error. No todo, pues, puede transferirse a la esfera puramente racional y transparente. La individualidad es, y el hecho del error está vinculado a la existencia misma.

Así, el error existe, está en estado de negación, pero al mismo tiempo en el estado de negación que es. Y por eso podemos permitirnos esta conclusión, que no es una, de que debemos, para terminar el examen del problema del error, esperar al momento en que habremos hablado de la nada.

Continuaremos con la segunda idea negativa que hemos mencionado y que es la idea de desorden, de la que los filósofos se han ocupado poco, salvo Bergson en *La evolución creadora.*

Según él, nunca hay desorden en lo real. Es ésta una teoría que podría parecernos muy análoga a las teorías racionalistas del error.

Para Bergson, no hay desorden, o mejor dicho, apariencia de desorden, más que cuando al buscar una de las dos clases de orden descubrimos la otra. Por ejemplo, diremos que una habitación está desordenada cuando, al buscar un orden finalista, descubrimos simplemente un orden mecánico. O bien, en otro caso, buscando el orden mecánico descubrimos un orden finalista.

Bergson formula a este respecto una conclusión análoga a la de Spinoza, que negó igualmente la idea de desorden. Todo está

ordenado, sólo nuestra ignorancia determina la apariencia de desorden.

En este sentido, podría decirse que el desorden sería un ejemplo de la idea precedente, de la idea de error. Es un error por lo mismo que el error es un desorden.

Se ve la importancia que la teoría bergsoniana del desorden tiene para la cuestión del orden del mundo, en cuanto puede servir para probar la existencia de Dios. De hecho, se encuentra en Bergson, por lo menos implícitamente, una crítica de las pruebas clásicas de la existencia de Dios; en particular, de la prueba que dice que no habría orden si no hubiera Dios, puesto que en el fondo siempre hay orden, de una manera o de otra, y puesto que no tenemos necesidad de un Dios para poner orden en el universo.

Así, pues, para probar la existencia de Dios, Bergson tendrá que recurrir a consideraciones diferentes de las clásicas.

Naturalmente, subsiste la cuestión de saber si esta resolución de la idea de desorden en dos ideas diferentes de orden es completamente satisfactoria. A este respecto, podríamos subrayar el hecho de que varios representantes de las ciencia contemporánea tienden a poner el desorden en el fondo de las cosas.

Así, Poincaré expresó la idea de que la ciencia nos mostrará cada vez más el orden como el producto de la compensación, unos por otros, de numerosos desórdenes.

Sería interesante comparar aquí los dos puntos culminantes del pensamiento contemporáneo que son Bergson y Poincaré, heredero uno de la tradición filosófica, por lo menos a este respecto, y que hace desaparecer el desorden en provecho de la idea de orden, e inspirado el otro en recientes concepciones científicas o, mejor dicho, presentándolas, y mostrando que el desorden puede hallarse en el fondo del universo.

Nos vemos llevados a afirmar que una de estas ideas existe tan sólo en virtud de la otra. No hay desorden —y es lo que nos queda, en todo caso, de los análisis de Bergson— más que porque deseamos el orden.

Así, es difícil decir que hay desorden en el fondo del universo, porque la idea de desorden implica un sujeto cognoscente, que busca el orden, e implica la voluntad de orden que poseemos nosotros. Si hay algo en el fondo del universo, probablemente no será ni orden ni desorden, pues ambas ideas se implican la una a la otra, e implican la presencia de nuestro espíritu.

Hemos estudiado muy rápidamente dos de las ideas que hemos llamado negativas, la idea de error y la idea de desorden, y ahora diremos algunas palabras acerca de la idea de mal.

De manera general, para la filosofía antigua el mal está vinculado a la ignorancia. Podemos verlo, en particular, en la teoría de Sócrates, continuada por Platón. Nadie obra mal voluntariamente: la idea de bien para Platón, cuando se llega a percibirla, es tan fuerte que no se puede menos de obrar conforme al bien. Esto es lo que se ha llamado determinismo moral. Así, el mal procede siempre de que no hemos visto con suficiente claridad el bien. El mal es ignorancia. Es verdad que esto debe completarse con otras dos ideas de Platón, que demuestran que tuvo una concepción un poco menos simplista del problema. En primer lugar, en el *Fedón,* al hablar del mal, dice que éste proviene del peso que representan para el alma una especie de excrecencias, o de crecimientos anómalos que provienen de la influencia del cuerpo. Así, pues, el mal está vinculado a la influencia de nuestro cuerpo, a la influencia de la carne.

En segundo lugar, en el libro x de la *República,* Platón intenta explicar el mal en virtud de una elección intemporal del hombre. Las almas han elegido su carácter antes del nacimiento, y todos los actos que llevamos a cabo no son para Platón, como más tarde para Kant, sino la manifestación de esta eleccción, que Kant llamará la elección inteligible.

A pesar de estos dos complementos, tomado uno del *Fedón,* y el otro de la *República,* podemos decir que sigue siendo verdad que la teoría de los antiguos, particularmente de Sócrates y de Platón, está constituida por la negación de todo carácter positivo al mal, y que el mal se explica por la ignorancia.

Naturalmente, habrá que hacer excepciones, pero más bien en lo tocante a los poetas trágicos, o respecto de historiadores como Tucídides, que por lo que se refiere a los filósofos. La teoría filosófica general de la Antigüedad a este respecto está constituida por esta reducción del mal a la ignorancia.

Con la aparición del cristianismo cambió la concepción del mal. Pero los filósofos siguieron en gran parte apegándose a la concepción antigua. Por ejemplo, el universo de Descartes es un universo racional en el que no hay lugar para el mal, y sin embargo hay mal. Esto se debe a que la voluntad es infinita; está entera en nosotros, como lo está en Dios. Siendo infinita, no soporta demora. Sería necesario que la voluntad tuviera un poco

de paciencia y esperara a que nuestra inteligencia nos diera elementos bien elaborados y pesados. No lo hace porque es infinita. Por otra parte, Descartes está de acuerdo con Platón: de una gran luz en el entendimiento nace una gran inclinación en la voluntad. Esto es, aún, un determinismo moral (aunque haya que subrayar el término de inclinación). Si esperáramos, la gran luz haría nacer una gran inclinación. El mal proviene del carácter infinito de la voluntad unido al carácter temporal del hombre, puesto que es el tiempo el que hace que la voluntad se apresure, que el entendimiento tenga que esperar y que la voluntad deba esperar. Así, pues, el mal probablemente es el tiempo, pero Descartes no lo dice claramente. Para Leibniz, todo puede justificarse. El mal proviene de una limitación, porque las mónadas, aparte de la mónada central, están limitadas precisamente porque son creadas por la mónada central. La raíz del mal es el mal metafísico. Existen también el mal físico y el mal moral. Leibniz los ve como castigo, o como posibilidad de mejoramiento, como disonancia útil para la armonía del conjunto.

Solamente con Kant la concepción cristiana del mal se abre paso en la filosofía propiamente dicha. Vemos esta concepción cristiana del mal en San Pablo, cuando opone la ley de la carne a la ley del espíritu. Habíamos encontrado una idea análoga en el *Fedón*. Pero, en parte por influencia de su reflexión sobre el mal, Kant se separa de Leibniz y del optimismo racionalista en general. Por lo demás, Kant se opone a Leibniz no sólo respecto del mal, sino en lo tocante a toda la concepción de la negación. Hay cantidades negativas, nos dice (en su escrito sobre las cantidades negativas), hay fuerzas que se oponen unas a otras en la naturaleza, existe el mal. Así, la influencia de su educación pietista, añadida a reflexiones físicas y matemáticas, lo lleva a afirmar la realidad de la oposición.

Podríamos ver en Kierkegaard uno de los pensadores que mejor han tomado conciencia de esta oposición, respecto de la cuestión misma de la oposición, entre la concepción cristiana y la concepción inmanentista y optimista de la Antigüedad y de la filosofía tradicional.

Otra cuestión, en lo tocante al tema del mal, se mezcla a esta cuestión metafísica, y es la del valor del mal. Es el problema que ha sido planteado particularmente por Nietzsche.

Ya el poeta inglés William Blake había visto en el mal el principio de la energía, y se había opuesto a las fuerzas del

bien en nombre de las fuerzas del mal, puesto que, según él, en el mal está el principio de la energía. Encontraremos la misma idea, con otras formas, en Nietzsche, y podríamos rastrear, además, su desarrollo en poetas como Baudelaire, en novelistas como Dostoyevski o Melville. En el hombre, dice Baudelaire, hay dos postulaciones, una de las cuales va hacia el bien y la otra hacia el mal, y muy a menudo Baudelaire, a pesar de su respeto por el bien, toma la palabra en favor del mal.

Una tercera observación en lo tocante al mal, después de esta cuestión metafísica respecto de su esencia positiva o negativa, después de esta primera cuestión moral respecto del valor del mal, concerniría al vínculo entre el bien y el mal.

Tanto Hegel como Nietzsche, con puntos de vista hartos diferentes, insisten en la necesidad de la desgracia para la felicidad y del mal para el bien. La misma idea se encontraba en Leibniz, pero en una atmósfera mucho más tranquila y clásica. Para Hegel, después de las horas más sombrías de la humanidad, después de las horas de la conciencia desventurada vendrían realmente las posibilidades de dicha. Para Nietzsche, a partir del punto extremo de decadencia en que se encuentra, se hará posible un nuevo clasicismo, una nueva visión clásica.

Podemos observar que si se llena uno de pesadumbre por el pensamiento del mal, nos vemos conducidos, como Baudelaire lo fue en determinados momentos, a la desesperación.

Una segunda observación consistiría en decir que el problema moral estribaría quizá, si aceptamos la concepción de William Blake, tal como la expone Gide en su obra sobre Dostoyevski, en consagrar al bien la energía que a menudo se consagra al mal.

Tercera observación: por lo mismo que el hombre no puede realizar el bien soberano, tampoco puede (salvo las excepciones horribles y casi increíbles de que los nazis han dado un triste ejemplo), ir muy lejos en el mal, ir tan lejos en el mal como a veces cree; por consiguiente, tenemos que consolarnos por no poder alcanzar el sumo bien pensando en que no podemos ser tampoco totalmente malvados, en que nos encontramos sin poder absoluto tanto en el dominio del mal como en el del bien. Pero todo esto no da una solución teórica al problema del mal, en primer lugar, porque habrá que tratar la cuestión de la nada, que hemos de ver antes de tratar de resolverlo, y, en seguida, porque tal vez no haya respuesta teórica al problema del mal.

Para William James el problema del mal no es teórico sino práctico. El mal es aquello que debemos combatir, aquello a lo

que debemos oponernos. La esencia del mal se nos revela en el combate que sentimos que debemos librar contra él.

Abordemos ahora el problema de la nada.

Al parecer, pueden darse tres soluciones a este problema:

1) La nada no es absolutamente;

2) La nada es, pero es otra cosa que la nada;

3) La nada es.

Consideremos la primera solución. La nada no es absolutamente. Es la tesis de Parménides. El ser es lo único que es. De esto, deduce que hay solamente un ser. La afirmación del ser de la nada es una ilusión y el principio de todas las ilusiones.

Citemos, a propósito de Parménides, un pasaje de Nicolai Hartmann: "en la historia de la metafísica, las opiniones más justas se fundan a menudo de la peor manera. La proposición de Parménides: 'el no-ser no es' fue la afirmación fundamental por la cual el espíritu humano captó la inconsistencia de lo negativo, pero la argumentación en que Parménides la fundó era falsa. Se apoyaba en el hecho de que nunca podemos encontrar el pensamiento sin el ser; ya que no podemos pensar un no-ente porque todo pensamiento es pensamiento de un ente; y de eso concluyó que el no-ente no puede ser". Si, observa Hartmann, con eso no se quiere significar más que la idea de intencionalidad, a saber, que todo pensamiento es pensamiento de alguna cosa y no pensamiento de nada, la proposición es verdadera, pero no nos dice nada verdaderamente ontológico; porque lo pensado no es necesariamente un ente, puede ser tan sólo un pensamiento. Pero si, por lo contrario, la proposición quiere significar que algo pensado, precisamente porque es pensado, es en la realidad justo como es pensado, la proposición evidentemente es falsa; y el hecho del error basta para mostrarlo. Hay muchas cosas que se dejan pensar sin ser; y el error de Parménides consistió en desprender el pensamiento del ser. Bastaría con reflexionar en la idea misma de no-ser para ver que hay producciones puras del pensamiento a las que nada responde en la realidad. Y esto es, precisamente, aquello de lo que nos hace tomar conciencia por último Parménides.

Es harto sorprendente encontrar una tesis análoga a la de Parménides en el extremo opuesto, por así decirlo, de la historia de la filosofía, en el pensamiento de un filósofo anti-parmenídeo por esencia como Bergson. En este último, como en Parménides hay una afirmación de la plenitud del ser. La idea de nada es un producto de nuestro espíritu. Es una pseudoidea, es engen-

drada por el hecho de que pensamos el mundo en su conjunto y en cierta manera lo borramos. El pensamiento de la nada es el pensamiento del mundo más un acto de negación y por consiguiente hay más en la nada que en el mundo: hay el mundo más un acto de negación.

Tal es el pensamiento de Bergson respecto de la nada, y es la tesis de Parménides, que encontramos de nuevo con un aspecto diferente.

La segunda solución del problema de la nada consiste en decir que la nada es algo, pero diferente de la nada absoluta.

Podríamos mencionar en primer lugar a Demócrito y a los atomistas. Nos dicen que la nada existe, y que es lo que llamamos el vacío. El vacío separa los átomos, y sólo porque existe la nada podemos abandonar la idea del ser de Parménides, podemos cortar el ser en trocitos de ser. La nada es la única garantía de la posibilidad del movimiento y de la diversidad en el mundo. Así, encontramos en el nacimiento de esta teoría una especie de verificación del proceso dialéctico en la historia de la filosofía, ya que inmediatamente después del momento en que Parménides dice: "lo que hay que decir sobre todo, es que la nada no es", vienen filósofos, discípulos de Parménides en un sentido, que dicen: "hay que decir que la nada es, pues si no se suprime el mundo sensible junto con el movimiento y la diversidad".

Un segundo ejemplo de estas teorías que nos dicen que la nada es, pero que es distinta de la nada absoluta, es la teoría de Platón. También él lucha contra Parménides, también él nos dice que no hay movimiento ni diversidad posibles si no existe el no-ser, la nada.

No es sólo la diversidad, el movimiento en el mundo sensible lo que quiere preservar, sino la diversidad y el movimiento en el mundo de las ideas. Es preciso que exista la nada, pero no la nada absoluta. La nada es la alteridad. De la misma manera que Spinoza dirá más tarde que toda determinación es negación, Platón dice que toda negación en el fondo es determinación, que para determinar una idea es necesario decir que no es tal otra idea.

Así, pues, hay que sostener, en oposición a Parménides, que el no-ser es.

Platón transfiere así el problema de la nada a la esfera del juicio. Y afirma la necesidad del pensamiento de un no-ser relativo, de un no-ser que es la alteridad o la diferencia. La nada relativa se convierte en una de las categorías fundamentales del espíritu. La nada es tan necesaria para el funcionamiento mis-

mo del espíritu, tan necesaria para la realidad como el ser mismo.

Una tercera teoría que podríamos mencionar después de las anteriores es la de Aristóteles. También él nos dice que no hay un no-ser absoluto, sino un no-ser relativo; las cosas pueden ser ya en acto, ya en potencia. Ésa es su manera de refutar la teoría eleática, como, por otra parte, la habían refutado los atomistas y Platón. El mármol que será la estatua todavía no es la estatua, es la estatua en potencia. Así, no-ser puede entenderse de dos maneras: no ser en absoluto, y no ser porque se es tal cosa en potencia. Tenemos aquí, pues, una tercera manera en que la idea de no-ser se traduce a la idea de movimiento y está vinculada a esta idea.

Podemos considerar a Hegel como continuador, a este respecto, del pensamiento de Platón y del de Aristóteles. Encontramos la idea de nada casi al comienzo de la *Lógica* de Hegel, y, por otra parte, la encontramos colocada en su centro.

Al comienzo de la *Lógica,* Hegel nos muestra que si mantenemos durante algunos momentos ante nosotros la idea de ser puro, vemos cómo se transforma en la idea de nada. Tratemos de representarnos el ser puro, y al cabo de algunos minutos no tendremos nada ante nuestro espíritu. Tendremos la nada ante él.

Éste es el primer paso en la dialéctica de Hegel y el segundo nos mostrará de nuevo el vínculo entre la idea de nada y la idea de movimiento, ya que al considerar estas dos ideas, primero, la idea de ser, y en segundo lugar, la idea de no-ser, Hegel nos dice que llegamos a una tercera idea, que es la de devenir. A decir verdad, las dos primeras ideas apenas existían, ya que la idea de ser se transforma inmediatamente en la idea de nada, y sólo con el devenir avanzamos (sin entrar todavía, ya que nos encontramos aún ante un devenir en general) en el dominio de lo concreto y de lo real. La idea de ser y la idea de nada son más las condiciones del devenir que ideas existentes por sí mismas.

Al mismo tiempo que traza su esquema lógico, Hegel piensa que nos ha mostrado una dialéctica inmanente a la historia de la filosofía. De la teoría del ser de Parménides pasamos naturalmente a una teoría del movimiento, a la teoría de Heráclito. El movimiento de nuestro pensamiento coincide, según Hegel, con el movimiento del pensamiento universal de la humanidad.

Acabamos de ver cómo la idea de este no-ser se encuentra al comienzo de la *Lógica* de Hegel, pero también se halla en

su centro en forma de teoría de la negatividad. Nuestro pensamiento procede sin cesar por negatividad, es decir, que habiendo alcanzado un pensamiento se aparta inmediatamente para tomar el pensamiento contrario. Es el movimiento de negatividad el que se encuentra en el centro del espíritu y por eso, también según Hegel, se halla en el centro de la naturaleza, puesto que ésta es sólo una forma del espíritu. Mediante este movimiento universal de negatividad vemos pasar al espíritu incesantemente de la tesis a la antítesis, y a la síntesis que las unirá.

Así, pues, hemos visto sucesivamente el no-ser identificado con el vacío en Demócrito, con la diferencia y la alteridad en Platón, con la posibilidad en Aristóteles, con el cambio y el movimiento en general en Hegel. Todas estas teorías nos dicen que el no-ser es algo, pero diferente del puro no-ser.

Estas teorías que afirman la existencia de un no-ser relativo, en último análisis, están fundadas en la teoría que niega el no-ser absoluto; la segunda solución del problema implica, pues, a la primera. Por ejemplo, en lo tocante a la teoría de Hegel, puede observarse que implica, tanto como la teoría de Bergson, una afirmación de la plenitud del ser. Este conjunto de teorías, poniendo aparte la de Demócrito, se esfuerza por suavizar la teoría de Parménides, pero en el fondo la mantiene al suavizarla. En cuanto a la teoría de Demócrito, podemos decir que pluraliza la nada al afirmarla en forma de vacío, es decir, de intervalos que existen entre los átomos; y si no se acepta la idea que acabamos de proponer, podemos decir que es la única que mantiene la afirmación de una nada absoluta, pero la sostiene en la forma de esta nada física que es el vacío.

¿Nos preguntaremos, ahora, cuál de esas teorías que identifican la nada con algo que no es ella es la más satisfactoria? De preferencia a la teoría de Aristóteles que introduce la semirealidad del ser posible, las dos teorías de Platón y de Hegel nos parecerían ser las que más se acercan a la verdad. Es decir, que la idea de nada —de nada relativa— sería la idea de alteridad y de movimiento; tal es la forma en que aparece la nada en el *Sofista* e igualmente en el centro de la *Lógica* de Hegel.

Pasemos ahora a la tercera tesis: el no-ser es, que debe entenderse por lo menos en dos sentidos. Encontramos un primer aspecto de esta tesis en la teología y en la ontología negativas.

Platón pensó que había algo superior a toda determinación y los neoplatónicos añadieron: algo que no puede definirse sino por la negación. Es el Bien situado por encima de la esencia y la

existencia. Y los neoplatónicos identificaron este Bien con el Uno de que hablaba Platón en la primera hipótesis del *Parménides;* hay un supraesencial que no podemos definir sino mediante negaciones. Esta teoría de Platón es continuada por los neoplatónicos y por los místicos, como Boehme, y la volveremos a hallar por último en Schelling.

Pero encontraremos una segunda clase de filosofías que admiten el no-ser, y que son las filosofías recientes de Heidegger y de Sartre.

Para muchos filósofos, la nada es el producto de la negación y tal es el caso, en particular, de Bergson, pero también lo es de Platón y de Hegel. Pero, he aquí que con Heidegger asistimos a una inversión completa, o a una voluntad de inversión completa de la tesis clásica a este respecto. La negación es posible, según Heidegger, porque hay una nada anterior; no es la negación la que hace posible la nada, sino que es la nada la que hace posible la negación. La nada, pues, existe, y como es difícil atribuir la palabra ser a la nada, Heidegger emplea la palabra *nichten* que ha sido traducida por anonadar. La nada no es, anonada, se anonada a sí misma y anonada a las demás cosas. Es una actividad de destrucción que se encuentra en el fondo del universo.

Lanzando una mirada sobre la historia de la filosofía en sus relaciones con la idea de nada, Heidegger nos muestra cómo la filosofía griega, tanto la de Platón como la de Demócrito, se funda en una negación de la nada. Para Platón no existen sino los aspectos de los entes, es decir, las ideas. Para Lucrecio, que interpreta a Demócrito y a Epicuro, "de la nada, nada puede salir". Con el cristianismo las cosas, al parecer, deberían cambiar, puesto que a partir de la nada se crean todos los seres. Pero, de hecho, los teólogos no se han planteado realmente el problema de la nada y de las relaciones de Dios con la nada. Y, según Heidegger, quedaba reservado para la especulación contemporánea, presentida por lo menos en algunos aspectos por Eckhart, Boehme, Schelling, hacer de la nada un problema. Sin duda, podría pensarse igualmente en la teoría de Hegel de la identidad del ser y del no-ser; pero los identifica porque para él ambos son el vacío y la abstracción; pero no es porque sean el vacío y la abstracción por lo que, según Heidegger, están vinculados recíprocamente, sino porque el ser es finito en su esencia y porque el *Dasein* se mantiene en la nada.

Heidegger parte del hecho de que, en la definición misma

de la ciencia, se dice que ésta se ocupa de lo que es y de ninguna otra cosa. Esto es decir, afirma, que la idea de otro aparece en esta definición misma. Podemos recordar aquí que, en el *Sofista,* Platón había mostrado que la idea de nada es, en el fondo, solamente la idea de otro. Pero, para Heidegger, lo cierto es lo inverso; en el fondo de la idea de otro encuentra la idea de nada. Y mientras Platón niega la realidad de la nada, Heidegger la afirma.

Nos hace observar que no podremos responder realmente a las cuestiones que se nos plantean aquí más que rebasando el dominio de la lógica y del entendimiento; porque, desde su punto de vista, la cuestión no se plantea, y la nada no existe. En efecto, desde el punto de vista intelectual esta cuestión supone que la nada es tal o cual cosa; y por eso mismo se transforma la nada en su contrario. Pero, si se ve que hay una nada en el fondo de la realidad y de nosotros mismos, será ella la que se manifestará como productora del conocimiento; la posibilidad misma de la negación y del entendimiento dependerá de la nada. ¿Cómo podrá el entendimiento deshacerse de la nada, puesto que es su producto? Según Heidegger, la teoría bergsoniana se coloca aquí en el plano intelectual; se dice que la nada forma parte de la categoría de las cosas negativas, categoría que a su vez depende de la operación de la negación. Una consecuencia de la teoría de Bergson es la de que no se podrá verdaderamente, con la ayuda de la idea de nada, vencer al entendimiento, puesto que esa idea es producto del entendimiento mismo.

Es entonces cuando Heidegger hace intervenir su propia hipótesis, hipótesis que a decir verdad no demuestra, pero cuya verdad más bien sugiere: la nada no es el producto de la negación; es la negación la que es el producto de la nada.

Para ir más lejos, según él, habrá que encontrar una experiencia fundamental en la que podamos captar la nada. ¿Dónde se encuentra la nada? ¿Cómo encontrarla? Hay un sentimiento fundamental que nos conduce a la captación de la totalidad sentida del ente; es el tedio. Esta totalidad sentida no es de ninguna manera la suma de todos los entes. Además, hay que mencionar también estados de alegría que nos revelan igualmente al ente en su conjunto. Pero, debemos ir más allá todavía del tedio, ya que experimentar la nada, no es sólo experimentar el ente en su conjunto sino experimentar el deslizamiento de este ente en su conjunto; y de este deslizamiento tendremos experiencia en la angustia.

Hay que distinguir la angustia de la ansiedad, y también del temor, que es siempre temor de algo determinado, y que nos aturde, mientras que en la angustia aparece una especie de calma. La angustia es un malestar, pero un malestar que no se produce por algo en particular. La angustia nos hace callar, la angustia extingue toda palabra, nos quita la palabra. Una expresión de uso corriente nos servirá para probarnos que la angustia está ligada a la nada. Cuando, retrospectivamente, nos preguntamos qué fue lo que causó nuestra angustia, decimos: "no era nada". Para Heidegger, hay que tomar en serio esta expresión; ya que esta "nada" es la nada misma.

Así, la causa de la angustia, si es que podemos hablar de causa, no es nada; y la angustia misma es un sentimiento por el cual, vinculados al ente en su conjunto, lo vemos, y a nosotros mismos con él, deslizarse hacia la nada. La nada se encuentra y nos encuentra en la angustia, en unidad con el ente en su conjunto. La nada es la totalidad del ente que se desliza en su conjunto; y este fenómeno es aquel al que Heidegger da el nombre de *Nichtung,* anonadamiento. Este anonadamiento revela al ente en su extrañeza, como el "completamente otro" que se destaca sobre la nada.

El ente es sólo porque se destaca sobre el fondo de la nada. La experiencia de la angustia que nos reveló al ente desplomándose en la nada, nos revela finalmente al ente saliendo de la nada, destacándose sobre la nada. Pero, ¿cómo se destaca el ente sobre la nada? Porque el ente humano lo ve. Hay, pues, un lazo muy estrecho entre el ser humano y la nada. La apertura sobre el ente y la apertura del ente se realizan porque hay un *Dasein,* un ser humano que es nada. Toda intencionalidad, en este sentido, está fundada en la presencia de la nada. Porque el *Dasein* se mantiene en la nada, el ente puede recibir la calificación: es. Vemos cómo la teoría de la nada está implicada en la idea de finitud, tan esencial a la filosofía de Heidegger, y en la importancia que otorga a la consideración de la muerte. Vemos también cómo la idea de *Dasein,* de ser-allí, está fuertemente ligada a la idea de nada, y cómo el sorprenderse ante el *Dasein,* fuente de toda filosofía, implica el sentimiento de que se destaca sobre un fondo de nada.

Heidegger ha visto bien que se le objetaría sin duda que no puede fundarse toda una metafísica en un sentimiento como el de angustia que se produce en nosotros tan raramente. Pero a esto responde que la angustia no es más frecuente en nosotros por-

que la nada se nos oculta durante la mayor parte del tiempo, y la ocultamos nosotros mismos porque nos perdemos en entes particulares. Además, el sentido mismo de la nada es alejarnos de él y empujarnos hacia el ente. Pero la universalidad de la nada se nos revela por la multiplicidad de nuestras negaciones, por el hecho de que la negación es esencial al ser humano; y no se trata tan sólo de la negación en su forma teórica; la oposición práctica, el odio, la crueldad, la prohibición y también la renuncia son otras tantas apariciones de la nada.

Puede observarse que las expresiones mismas en que está expuesta esta teoría de la nada, esto que podríamos llamar meontología, y las expresiones de la ontología coinciden necesariamente. "Desde el punto de vista de lo que está más allá del mundo el ser se organiza en mundo." Y el surgimiento, lo que podríamos llamar la demergencia de la realidad humana a partir del ser perfecto, es sustituido por la emergencia fuera del no-ser, el suspenso en la realidad divina, por el suspenso en la nada.

Ciertamente, hay algo importante, algo atractivo en el esfuerzo de Heidegger por encontrar un lugar en el mundo a esta realidad de la nada que había sido negada por los filósofos, o había sido transformada en otras ideas por Platón, Aristóteles, Hegel y Bergson. Hay una voluntad de fidelidad por lo menos a una clase de experiencia que parece presentarse, en ciertos momentos, en nuestro espíritu.

Podemos señalar que, a un respecto por lo menos, las teorías de Heidegger y de Bergson coinciden: la idea de nada implica la idea de un conjunto del ente. Su diferencia consiste en que para Bergson es la negación puramente intelectual de este conjunto del ente, en tanto que para Heidegger es el deslizamiento de este conjunto del ente en la nada. Para Bergson la nada viene de la negación, para Heidegger, la negación viene de la nada.

Pero, podemos hacer algunas observaciones. ¿Tiene razón Heidegger al proclamar que ha destruido aquí la supremacía del entendimiento? Si la nada, dice, se plantea como problema es porque, en cierta manera, debe ser dada. Debemos encontrar la nada, puesto que hablamos de ella. Pero observemos que Platón, para el que, como para Heidegger, la afirmación es siempre afirmación de alguna cosa, ha podido afirmar legítimamente que la nada absoluta no existe; y podemos preguntarnos si no hay un supuesto intelectualista cuando del hecho de que la idea

de nada se presenta a nuestro espíritu se saca la conclusión de que la nada es.

A nuestra interrogación sobre la interrogación heideggeriana, podríamos añadir otra respecto del valor de la idea de ser. Más que insistir en el hecho de que en la pregunta: "¿qué es la nada?", transformamos el objeto de nuestra pregunta en un ente, tal vez hubiera que hacer una crítica de la palabra "ser", que finalmente se revelaría más como vocablo gramatical que como término filosófico. Sin duda, una reflexión semejante no haría desaparecer el sentimiento del ser; pero sí desvanecería la idea de ser propiamente dicha.

En cuanto al sentimiento en que Heidegger funda toda su teoría, el sentimiento de la angustia, podemos observar que naturalmente no tiene aquí, y ni puede por lo demás tener, una prueba propiamente dicha, y que no puede ser sino un intento de persuadir al lector en un dominio en el que ninguna prueba es posible.

Sea cual fuere el momento en que tomemos la demostración de Heidegger, encontramos en ella dos clases de fallas. Por ejemplo, del hecho de que la ciencia no es para él otra cosa sino. . . , no puede concluirse la realidad del "no sino" de la nada. De la presencia de la angustia, tampoco podemos sacar la conclusión de una realidad metafísica que la angustia captaría. E inclusive, es dudoso, a fin de cuentas, que la idea de finitud implique la de nada.

Observemos también que en un *post-scriptum* al opúsculo en que trata de la nada, Heidegger ha escrito: "Valdría la pena ver si la nada no se revela como lo que se distingue de todo ente, y esto que se distingue de todo ente es lo que llamamos el ser." Así, nos revela finalmente que cuando nos hablaba de la nada en realidad nos estaba hablando del ser, ya que el ser no se deja representar ni producir; así, en la nada, según Heidegger lo que captamos es el ser mismo. Pero ¿puede esta concepción concordar fácilmente con todos los caracteres que se le han atribuido a la nada? Y particularmente con el punto de partida de esta reflexión, que era: la ciencia es esto, y ninguna otra cosa. ¿Qué sentido tendrá decir que la nada pertenece al ser del ente, puesto que esto querría decir simplemente que el ser pertenece al ser, o decir que el ser se mantiene en la nada, puesto que esto sería decir que el ser se mantiene en el ser? Así, el *post-scriptum* al opúsculo nos plantea un nuevo problema, problema que, por lo demás, no nos sorprenderá que no pueda resolverse, ya que

Heidegger nos dice que el problema del ser no es susceptible de solución, por lo menos de solución intelectual.

La última formulación de la tesis: la nada es, tal como la encontramos en Heidegger, retorna a la primera formulación, a la teoría neoplatónica.

El *Dasein* y la nada han sido relacionados de tal manera por Heidegger que a partir de su meditación puede comprenderse la de Sartre. Para este último, el *Dasein* no sólo se mantendrá en la nada, sino que será esencialmente nada. Por lo demás, en Heidegger se encontraban ya ciertas expresiones en este sentido.

Sartre no parte del hecho de la definición como Heidegger, sino más bien del hecho de la interrogación. "Es la posibilidad permanente del no-ser fuera de nosotros y en nosotros, la que condiciona nuestras preguntas sobre el ser." La distancia, la ausencia, la alteración, la repulsión, el pesar, la distracción son otras tantas "negatidades" que implican la existencia de la nada. Pero hay que ir más lejos: "el no-ser es una negación que atañe a este núcleo de densidad plena". Para comprenderlo hay que entender que, según Sartre, hacer una pregunta es escapar al orden causal, es, como él dice, despegarse del ser. Para ir un poco más lejos todavía, hay que hacer intervenir esa ruptura que es el acto de libertad, en el que, según Sartre, la nada se desliza entre el estado pasado y el estado presente; y es aquí donde interviene en Sartre el fenómeno de la angustia que es, como para Kierkegaard y para Heidegger, captación de la nada y vértigo ante la libertad. Sartre quiere mostrar en la nada algo que caracteriza al ser humano, lo que llama el para-sí y que es un carácter de lo real, puesto que es el carácter de una de las dos esferas que constituyen lo real.

No nos preguntaremos aquí en qué medida la teoría sartriana de la nada está condicionada por una cierta argumentación que conceptualiza y torna estático el término mismo de nada, y por un cierto monismo de la nada que sustituye a las diferentes negatidades una realidad única. Pero podríamos mostrar cómo, en cierta medida, Sartre vuelve de Heidegger a Bergson por una parte, y a Hegel por la otra, y no diremos esto para culparlo. Ya que en los dos puntos en que puede uno relacionarlo, sea con el uno, sea con el otro, éstos nos parecen estar más cerca de la verdad que Heidegger. Primero Bergson: "Se trata simplemente —escribe Sartre—, manteniéndose en los límites del ser, de rehusar un atributo a un sujeto." La nada, dice muy justamente, es sostenida por el ser, no puede anonadarse más que sobre un

fondo de ser. "Si la nada puede ser dada, no es ni antes ni después del ser, ni de manera general fuera del ser, sino en el seno mismo del ser, en su corazón." Luego Hegel: Sartre cree, en ciertos aspectos por lo menos, continuar el pensamiento de Hegel y ahondarlo, pero de hecho lo transforma en algo muy semejante a la teoría hegeliana de la negatividad. Detrás de la nada vuelve a encontrar la negación.

Nos encontramos aquí ante una especie de antinomia: o bien, con Heidegger, nos esforzaremos en tomar conciencia del carácter en cierta manera positivo de la nada, pero entonces nos vemos llevados hacia una especie de mitología y finalmente, además, hacia una ontología negativa que no es muy diferente de ciertas concepciones neoplatónicas; o bien, yendo hacia algo que finalmente es más razonable, perdemos lo que constituía el atractivo, la fascinación de la teoría de Heidegger. De dos maneras, por lo demás, perdemos finalmente la idea de nada que nos esforzábamos en conservar.

No obstante, es verdad que con Heidegger la filosofía ha tomado más clara conciencia que nunca del problema del carácter positivo de la nada, que estaba sin duda implícito en los últimos escritos de Schelling, y antes de él en Boehme, en Eckhart, en Damascio, pero que ahora se plantea de manera más explícita.

Nos encontramos ante una inmensa dificultad, puesto que no podemos definir la nada. Si intentamos definirla, o bien la destruimos, o bien no decimos nada.

Tomemos una vista de conjunto de todas las soluciones que se han propuesto. Si hacemos a un lado, por el momento al menos, la afirmación de Parménides de la no-existencia de la nada, que se conservó además en una forma o en otra en los sistemas racionalistas modernos, si nos colocamos en presencia de dos soluciones, una de las cuales reduce la nada a una idea distinta de ella, y la otra, la que se explicita en la filosofía de Heidegger, afirma la realidad específica de la nada, vemos que la que reduce la nada a otra cosa destruye de hecho la idea de nada y nos presenta una solución demasiado fácil, por así decirlo, en tanto que la otra hispostasia, sin duda ilegítimamente, la idea de nada.

Decir que hay un ser de la nada es por fuerza decir lo mismo que hay un no-ser de la nada, puesto que el ser de la nada no puede ser sino el no-ser. Nos encontramos en medio de una situación necesariamente sofística: si queremos conceder un ser a la nada, este ser por fuerza será un no-ser.

Tal vez no parecerá sorprendente que no podamos decir nada

satisfactorio respecto de la nada, y esto tanto más cuanto que, como la idea de ser, la idea de no-ser es, a nuestro parecer, una idea analógica e inclusive, tal vez, una pseudoidea.

A una negación semejante de lo negativo llegaremos siguiendo el camino indicado por ciertas reflexiones de Goldstein; y aquí, aún, coincidiría con Bergson. "Ser es siempre positivo, no hay nada negativo en lo viviente. Todos los ensayos de explicación que obligaban a postular factores negativos, conceptos tales como los de inhibición, de antagonismo entre fuerzas superiores e inferiores que luchan en sentido contrario, por último, el de la negación de la naturaleza por el espíritu, resultan infructuosos. Allí donde parece que tenemos lo negativo, se debe a falsas hipótesis explicativas que deben corregirse primero... Esto es válido tanto respecto de los movimientos antagonistas como en lo tocante a esa supuesta probidad del espíritu de decir no." Y hemos visto, en efecto, cómo Bergson, por su parte, culminó en una afirmación de la plenitud de lo real.

Pero después de haber seguido a estos dos pensadores en sus reflexiones negativas sobre lo negativo, podríamos quizá preguntarnos si no hay que reservar un lugar a las negaciones, los rechazos, las oposiciones. "Hemos de conceder —dice Goldstein— que no podemos contrariar voluntariamente los procesos del organismo, que pertenece a la esencia del hombre negar, hasta un cierto punto, el instinto mediante el espíritu." Por otra parte, podemos observar que le reprocha a Freud el no haber explicado el placer de la tensión, tanto como el placer del descanso; pero ¿este placer de la tensión no implica también la presencia de lo negativo?

Por otra parte, convendrá buscar el origen de la nada en la negación, y el origen de la negación y de los sentimientos negativos en general en lo que los fenomenólogos llaman la esfera de lo pre-predicativo, por ejemplo, en los sentimientos de decepción, de desengaño y también de pesar y de remordimiento.

Lo post-predicativo es el ahondamiento y la exaltación de lo que nos es dado primero, y casi en la inconsciencia, en el seno de lo pre-predicativo.

En el estudio de la magia, al lado de los ritos positivos se distinguen ritos negativos, es decir, prohibiciones, impedimentos. "El mago... siente una especie de incompatibilidad entre las cosas que va a tocar o que va a hacer y la condición en que se encuentra en la vida banal."[1] La magia, a la vez que atrae, re-

[1] Marcel Mauss, *Sociologie et Anthropologie.*

chaza; y la presencia simultánea de prohibiciones y de órdenes le es esencial.

Hartmann se plantea la cuestión de saber si la oposición de lo positivo y lo negativo es una oposición "en el ser". Señala que la diferencia entre lo afirmativo y lo negativo vale sólo para el ser predicativo, que no es un ser independiente.

Alejándonos de las filosofías contemporáneas, volvamos a ciertos pensamientos de Leonardo de Vinci: "Lo que llamamos la nada sólo se encuentra en el tiempo y el discurso. En el tiempo, se encuentra entre el pasado y el futuro y no retiene nada del presente. De igual manera, en el discurso, cuando las cosas de que se habla no existen, o son imposibles. En la Naturaleza, la nada no se encuentra en parte alguna." Y dice todavía: "La nada no alcanza a la esencia de las cosas."

Y sin embargo, si consideramos el conjunto de las soluciones propuestas en lo tocante a la nada, e inclusive el conjunto del problema de las ideas negativas, vemos que en la filosofía contemporánea el problema ha cobrado un aspecto más agudo y claro que nunca. El carácter positivo del error, del mal, de la nada ha sido sacado a luz mejor que nunca. Por otra parte, el sentimiento de la plenitud del ser ha sido traído al primer plano por Bergson, como tal vez no lo había sido jamás desde Parménides. Así, vemos todavía aquí, en la filosofía contemporánea, una tensión entre los opuestos mayor que nunca; de un lado un esfuerzo para aclarar en la medida de lo posible ese elemento destructivo presente en el mundo, y, de otro lado, un esfuerzo para conservar vivo el sentimiento de la plenitud del ser. No hay, aquí en particular, solución que pueda darse de una vez por todas. Quizá haya que recurrir a un modo de exposición análogo al de Platón en el *Parménides,* recorrer las soluciones unas tras otras, yendo desde la hipótesis: si la nada absoluta es, en el sentido de Damascio, de Eckhart y de la teología negativa, hasta la solución: si la nada absoluta es, en el sentido de un acosmismo y de la presencia de una especie de confusión originaria, luego a la afirmación de una nada relativa, tal como la concibió Platón en el *Sofista,* y como la concibió Aristóteles, después a la existencia de la negatividad hegeliana y luego a la integración del sentimiento de la nada en el interior de una plenitud que lo hace desaparecer, como en Bergson.

Lo que podemos conservar en nuestro espíritu es, en las dos situaciones límites de este movimiento, el sentimiento de una actividad destructora, por una parte, y el sentimiento de la plenitud

por la otra; ninguno de estos dos sentimientos puede definirse o explicarse completamente, o destruirse del todo. Entre los dos, y a modo de intermediario, encontramos la alteridad platónica, la negatividad hegeliana. El problema de la nada, sin ser resuelto, sólo podrá explorarse mediante un tal recorrido.[2]

Capítulo III

LAS RELACIONES

Podemos distinguir dos sentidos de la palabra "relativo". Por una parte, lo relativo será simplemente lo no-absoluto; por otra parte, lo relativo implica la idea de relación. Podemos hacernos la pregunta de si pueden concebirse términos no-absolutos que no impliquen la idea de relación. Y quizá, finalmente, nos daremos cuenta de que los dos sentidos que es conveniente distinguir primero se implican finalmente el uno al otro.

Desde el momento en que hemos tropezado con la idea de sustancia, hemos dado también con el problema de las relaciones. Cobró su primera forma, que es una de las más claras, en algunos filósofos que fueron discípulos de Sócrates. Éste fue el filósofo del concepto, que opuso a las cualidades fugitivas. Partiendo de esta afirmación del concepto algunos de sus discípulos, los de la escuela de Megara, trataron de unir la doctrina de Sócrates con la de Parménides. Llegaron a negar la idea de relación y, con ello, a negar la posibilidad del juicio: ninguna cosa puede atribuirse a otra, la idea de caballo es una idea y la de correr es otra; no tenemos, pues, decían, el derecho de decir que un caballo corre. Lo que quedaba eran sujetos sin comunicación

2 Podemos preguntarnos qué lazos vinculan el problema de la nada con el problema de la existencia y con el del idealismo y el del realismo. La existencia, tal y como la definen Kierkegaard y Heidegger, se destaca sobre un fondo de no-existencia. *Existere, ex-sistere,* nos recuerda este último, es residir fuera de; ¿y fuera de qué puede residir la existencia si no es fuera de la no-existencia?

En cuanto al problema del realismo y del idealismo, puede decirse, por lo menos a primera vista, que si se afirma la anterioridad de la negación por relación a la nada, se revela con ello una tendencia idealista. Y decir que la nada es anterior a la negación, por lo contrario, sería más bien inclinarse al realismo. Pero conviene señalar que esta observación no se aplica por ejemplo a Bergson, puesto que aquello en cuyo nombre niega la nada podría designarse con el nombre de realismo de la plenitud del ser. Y, además, tendríamos que preguntarnos si no habrá que rechazar, finalmente, estos dilemas entre el realismo y el idealismo.

con sus atributos y sin comunicación unos con otros. Llegaban, pues, a resultados muy semejantes a aquellos en que desembocó la filosofía de los eleatas, con la diferencia de que admitían una pluralidad de sujetos irreductibles, en tanto que los eleatas sólo veían un sujeto único. No hay más que términos; las relaciones son apariencias. No hay cambio en el universo; en el fondo lo que mostraban, pero indudablemente sin quererlo, era el carácter sintético del juicio, pero no veían ninguna legitimización posible de la síntesis efectuada por el hombre en el juicio.

Así, los eleatas, los de la escuela de Megara, e inclusive, a pesar de su afirmación del movimiento, los atomistas, veían la realidad en los términos que constituyen un mundo en el que no hay, hablando con propiedad, relaciones.

La filosofía de Platón puede ser considerada como una refutación del eleatismo, de los filósofos de Megara y, en cierta medida, de los atomistas.

Es la idea de relación la que encontramos en el fundamento del platonismo, cuando nos damos cuenta de que esta filosofía se basa en una relación que es la de semejanza, relación de semejanza del mundo sensible con el mundo inteligible.

Además, desde el *Fedón*, Platón había mostrado que en el mundo inteligible mismo hay relaciones, relaciones de inclusión y de exclusión, por las primeras de las cuales, por ejemplo, la idea de nieve supone la idea de frío, la de fuego supone la de calor, la de movimiento supone la de vida y la de alma, y relaciones de exclusión, por ejemplo, entre el frío y el calor, la vida y la muerte.

En el *Teeteto* Platón estudia las teorías de Protágoras y demuestra que se fundan en Heráclito. Para Protágoras, la sensación es un simple encuentro de movimientos en el sujeto y de movimientos en el objeto, y toda la vida del espíritu descansa en la sensación. Pero ¿cómo definir la verdad en tal teoría? Es necesario poner algo que sea independiente del dominio del cambio; ya que si sólo hay cambio no hay juicio, no hay verdad. Hacia esta conclusión se orienta el *Teeteto*. Será necesaria, pues, una relación de participación del mundo sensible en el mundo inteligible.

Aunque critica la teoría de Heráclito, Platón se ve llevado a oponerse igualmente a las teorías eleáticas. Cuando se admite, no una relatividad universal, como lo hacían los sofistas discípulos de Heráclito, sino términos inmutables, como los filósofos de Megara, o un inmenso término inmutable, como Parménides, nos

encontramos ante dificultades no menos grandes, y nos vemos llevados igualmente a una negación de la posibilidad del conocimiento. En efecto, una unidad separada de todo no podría ser el sujeto de ningún juicio; si afirmo el Uno absolutamente uno (y tal es la primera hipótesis del diálogo intitulado *Parménides*), nada puedo decir de él, ni siquiera puedo decir que es, ya que esto sería añadir la idea de ser a la idea de uno. Por consiguiente, si Parménides hubiera sido lógico, en vez de hablar largamente de este "uno" que afirma, se habría visto llevado a callarse respecto de él y a negarlo. Una teoría que niega absolutamente las relaciones desemboca en la negación del ser y de la verdad, lo mismo que una teoría que afirma que todo es relación.

Recordemos que el desarrollo del diálogo mostrará cómo, entre las dos primeras hipótesis, la primera de las cuales impide la ciencia por su esterilidad y la segunda por su confusión, Platón se abre un camino hacia la concepción de una unidad ideal que subordina partes materiales. Y, sin duda, con ello nos permitirá entrever una solución a los problemas que planteaba, en la primera parte del diálogo, la relación de semejanza. A pesar de todos los problemas que plantea, y a pesar de todos los que plantea la afirmación de las ideas, conviene conservar las ideas y la relación de semejanza so pena de no poder afirmar nada.

Las cuestiones planteadas en el *Teeteto* y de las que el *Parménides* esbozaba ya la solución, parecen estar resueltas en el *Sofista*. El problema que Platón trata de resolver aquí es, precisamente, el problema del juicio: hay posibilidad de juicio porque el espíritu humano puede relacionar, contra lo que pensaban los de la escuela de Megara, términos diferentes. Puede establecer relaciones que corresponden a las que existen entre las cosas. El juicio es un enunciado de relaciones, y un juicio verdadero es un enunciado de relaciones que corresponden a relaciones reales.

Las afirmaciones que están en nuestro espíritu y que decimos que corresponden a las relaciones que están en las cosas son, en efecto, ellas mismas relaciones. Platón nos mostró ya en el *Teeteto* a nuestro espíritu tejiendo una red de relaciones entre todas las cosas. La idea misma de afirmación implica para Platón la idea de negación; afirmar una cosa es siempre decir que es diferente de otras cosas; así, la idea de alteridad está implícita en todas nuestras ideas. La unidad misma es lo que es porque no es las otras ideas. Es decir, que toda idea se define por su diferencia con las demás ideas, que toda idea es relación.

El espíritu humano está en relación con otras cosas que no son él; y es esto lo que da su plena significación a las relaciones que se encuentran en él. Aquí, Platón postula el principio que será el principio mismo de la intencionalidad en la fenomenología de Husserl. Una idea es siempre la idea de alguna cosa. Si pensamos, pensamos algo diferente de nuestro pensamiento.

El conjunto de estas teorías nos permite comprender cómo la verdad es el hecho de que las relaciones que tenemos en nuestro pensamiento coinciden con las relaciones que están en las cosas, y cómo el error consiste en una falta de acuerdo entre nuestras representaciones y las cosas.

Más tarde, Platón ampliará su teoría en dos sentidos diferentes, haciéndonos ver, en el *Filebo*, al mundo entero constituido por la relación entre el límite y lo ilimitado, el segundo de los cuales es esencialmente relación, y siendo el primero esencialmente en relación con el segundo; y, por otra parte, proponiendo una teoría pitagórica que reduce todas las cosas del mundo a relaciones numéricas.

Así, pues, la filosofía de Platón nos parecerá dominada por la afirmación de relaciones, pero de relaciones regladas y racionales.

Aristóteles vio muy claramente la importancia de la idea de relación. La relación, lo que llama el *"pros ti"*, el *con relación a*, es una de las categorías principales que se relacionan con la sustancia. Las relaciones se vinculan siempre, dice Aristóteles, a algo fundamental que es la sustancia. La sustancia, como hemos visto, es el sujeto de la proposición. Las categorías (la palabra misma "categoría" quiere decir: "juicio") son juicios respecto de esta sustancia. Aristóteles toma como modelo, como norma del pensamiento, a la proposición, en cuanto está constituida por un sujeto, un verbo y un atributo. Mientras que la teoría de las relaciones en Platón conservaba una especie de fluidez, en Aristóteles, por influencia de la gramática y de la lógica, se vuelve mucho más estricta y formal. A lo largo de la historia de la lógica, en la medida en que ésta esté influida por Aristóteles, veremos que las relaciones que no pueden traducirse a este esquema de sujeto, verbo y atributo, se pasan en silencio o se niegan.

Como ha dicho Nicolai Hartmann, los comienzos de la teoría de relación, tal como la encontramos en Aristóteles, son muy modestos; quiere dar a entender con ello que el *pros ti* se comprende como relación exterior que no toca a la esencia de la cosa.

Podemos decir otro tanto de la idea de relación, tal como se

comprendió al iniciarse la escolástica, cuando se la entendió, como "manera de comportarse ante alguna cosa" (*se habere ad aliquid*).

En la Edad Media, la cuestión de las relaciones se planteó a propósito de múltiples problemas harto diferentes. Problemas teológicos, como el de las relaciones de las personas en el interior de la Trinidad, problemas de la teoría del conocimiento. Podemos tomar como ejemplo de las teorías de la relación en la Edad Media la de Santo Tomás, que distingue tres casos: en el primero, la relación estará solamente en el espíritu, por ejemplo, cuando se trate de ideas, como la idea de identidad; aquí encontraremos las relaciones entre seres de razón. En una segunda clase encontraremos las relaciones que se presentan como reales por ambos lados, son las relaciones que guardan relación en particular con la cantidad, con la acción y la pasión, con el motor y el móvil, con el padre y con el hijo. Por último, existen las relaciones que son reales, por una parte y racionales por la otra; la relación con el objeto conocido es bien real, y al mismo tiempo es racional.

Pero aquí todavía, como en Aristóteles, la relación es una especie de realidad tangencial, como se ha dicho; se añade a un término a fin de unirlo a otro término.

En el momento en que se desvaneció la teoría de las formas sustanciales, es decir, al comenzar la ciencia moderna de la naturaleza, cambió la situación de las relaciones y éstas comenzaron a aparecer como algo fundamental; se vio entonces que las relaciones entre las cosas son constitutivas de las cosas mismas. Y esto es lo que veremos a fines del siglo XVIII en forma particularmente clara en la teoría de Kant.

Hemos señalado la influencia de la teoría aristotélica en la mayor parte de las teorías de la Edad Media, y aun, podríamos añadir, en la mayoría de las teorías modernas hasta fines del siglo XIX. Pero las teorías lógicas contemporáneas nos muestran que el esquema aristotélico no basta. Por ejemplo, si tomamos una proposición de forma tan primitiva como la de: "llueve", vemos que no podemos hacerla entrar en el esquema sujeto, predicado y verbo, más que deformándola; aquí no se puede hablar propiamente de predicado. De la misma manera, los logísticos, y en particular Russell, han mostrado que cuando digo que tal ciudad se halla entre esta y aquella otra, no tenemos una proposición del tipo "sujeto, verbo y atributo". Hay que ampliar el esquema aristotélico de la proposición. Descartes criticó vigoro-

samente el pensamiento de Aristóteles a propósito de los universales. En el *Discurso del método* habla, para apartarse, de lo que llama "los universales de los dialécticos", en los que no ve más que afirmaciones estériles. Su afirmación original, el *cogito ergo sum* no puede reducirse a una conclusión sacada de una premisa mayor que sería semejante a estos universales. El *cogito* se piensa en un instante y con ello podemos ver que hay relaciones que captamos instantáneamente, y que son las que Descartes llamaba, en las *Reglas para la dirección del espíritu,* "naturalezas simples". Así, pues, no hay solamente entre las "naturalezas simples" términos como pensamiento y existencia; sino que la relación, pienso, existo, es también una naturaleza simple. Tenemos allí un esfuerzo que nos permite comprender cómo la relación, inclusive si está constituida por términos diferentes, puede ser algo uno y simple. Al mismo tiempo, el *cogito, ergo sum* nos muestra que hay afirmaciones irreductibles al esquema sujeto, verbo y atributo.

Al querer hablar de las ideas de Leibniz, a propósito del problema de las relaciones, nos encontramos frente a cierto número de dificultades. Por una parte, acepta el esquema aristotélico y hace de él una de las proposiciones fundamentales de su metafísica, puesto que de él parte para afirmar la existencia de las mónadas, siendo una mónada el sujeto de todas las proposiciones que se relacionan con ella. Pero, por otra parte, concibe una lógica nueva que extiende hasta hacer de ella una combinatoria universal, y que es uno de los orígenes de la logística. En tercer lugar, estudia el espacio y el tiempo como órdenes conceptuales y como percepciones confusas. Así, toca de tres maneras el problema de las relaciones, sin que podamos unificar de hecho sus teorías.

Malebranche divide las relaciones en dos clases, que son las relaciones de existencia y las relaciones de perfección; y podemos encontrar en su teoría uno de los orígenes de lo que se desarrollará más tarde, en el siglo XIX, en la forma de la teoría del valor. Berkeley, que reduce todo el mundo exterior a no ser más que ideas que se encuentran en el espíritu, insiste por otra parte en el hecho de que no hay sólo ideas en nuestro espíritu; encontramos en él nociones, y, por tanto, tenemos derecho a preguntarnos qué es la noción para Berkeley. Mientras la idea es algo puramente pasivo, y los objetos exteriores, desde el momento en que se reducen a ser ideas, son pura pasividad, la noción es relación y actividad; y mientras de nuestro espíritu, que es

actividad y puesta en relación, no puede tener idea, sí puede tener una noción. Sería contradictorio que tuviera del espíritu una idea, ya que ésta es pasividad. Pero la noción, por ser conocimiento de las relaciones y de la actividad, puede darnos un verdadero conocimiento del espíritu. Así Berkeley tuvo conciencia de que las relaciones son algo relativo al yo, al espíritu, y, por otra parte, de que el yo es siempre algo activo y, por eso, relacionado.

Los filósofos a que hemos hecho alusión hasta ahora, con excepción de Berkeley, que es muy difícil de clasificar, son racionalistas. Tenemos ahora que decir algo de los empiristas. El empirismo de Locke no es en manera alguna una negación de las relaciones, e inclusive puede señalarse que, a medida que avanza en su gran obra, concede cada vez más importancia a las relaciones, en cuanto vistas por el espíritu y esto aun independientemente de la experiencia. Las relaciones matemáticas son para él objetos del espíritu, que tienen un valor independiente de la experiencia. Es decir, Locke no es un empirista puro, e inclusive tendríamos que preguntarnos si hay empiristas puros. Haremos observaciones semejantes en lo tocante a Hume, con la complicación suplementaria de que en su filosofía hay dos tendencias, una a dividir la experiencia y otra a tener en cuenta la que podríamos llamar síntesis dadas en la experiencia. Por una parte, Hume trata de reducir los orígenes de las ideas de espacio y de tiempo a las ideas de punto y de instante, y trata siempre de llevar lo más lejos posible el análisis. Pero, por otra parte, sitúa en el espíritu actividades sintetizadoras como las que llama hábito, y asociación de ideas; así, tendencia a dividir el espíritu y tendencia a mostrar la facultad de unión que hay en él, tales son las dos direcciones que observamos en el pensamiento de Hume.

Después de haber dicho algo de las teorías racionalistas clásicas y de las teorías empiristas podemos pasar a Kant, que funda una nueva forma de racionalismo. En lo tocante a las relaciones, tal como se encuentran en la ciencia de Euclides y de Newton, su idea fundamental es que si las relaciones matemáticas y las relaciones físicas son universales y necesarias, esto sólo puede explicarse y legitimarse porque son *a priori*. Así, pues, criticará por una parte el racionalismo de Leibniz y de Wolf que no tiene en cuenta, en las relaciones espaciales y temporales, lo que no es reductible a la pura inteligencia y que implica una especie de paralelismo; por una parte, este paralelismo rebasa los límites legíti-

mos de nuestro conocimiento, y, por otra parte, implica una especie de correspondencia entre nosotros mismos y el mundo inteligible, correspondencia que desemboca en una especie de empirismo de lo inteligible; y los reproches que podrán hacérsele al empirismo pueden dirigirse con igual justicia a un racionalismo que se funda en una simple observación, en realidad empírica en última instancia, de lo inteligible. Pero, por otra parte, el empirismo propiamente dicho es evidentemente muy poco capaz de explicar los caracteres de necesidad y de universalidad de los juicios científicos.

Hay que crear, para el espacio y el tiempo, un tipo de existencia particular, al que Kant da el nombre de "formas de la intuición". Si los juicios de la ciencia son universales y necesarios es porque el espíritu humano lleva consigo formas, que son el espacio y el tiempo, y categorías, como las de sustancia y causalidad.

Si reflexionamos en la teoría de Kant, vemos que supone que la experiencia no nos da relaciones, y tal es el supuesto común de un empirismo intransigente, que, por lo demás, jamás se ha sostenido, y del racionalismo. El problema ante el que se colocan estas dos escuelas es, pues, el siguiente: ¿cómo pensamos relaciones universales y necesarias, siendo que la experiencia no nos las da? Podemos decir que la solución propuesta por Hume, aunque sea de apariencia empirista, prepara en un sentido la solución de Kant. Según él, hay en el espíritu algo que llama costumbre o hábito que, por influencia de la asociación de ideas, establece en el espíritu una inclinación a ligar lo que, en la experiencia, no hace sino seguirse empíricamente. Kant está, por lo menos en apariencia, de acuerdo con Hume para decir que se necesita una especie de actividad del espíritu que ponga en relación los hechos; pero la respuesta de Hume no le satisface, ya que el hábito es aún algo empírico, y por tanto incapaz de dar cuenta y razón de la universalidad y de la necesidad de las relaciones.

Hemos hablado hace un momento de la idea de noción en Berkeley. Por lo menos en ciertos aspectos, podríamos comparar a Maine de Biran y a Berkeley; como este último, y también como Descartes y Leibniz, Maine de Biran insiste en la actividad del espíritu, en la relación activa que sentimos en nosotros mismos, con nosotros mismos y con el mundo exterior, en el sentimiento del esfuerzo.

El sistema de Hegel, a nuestro juicio, es uno de los momen-

tos esenciales en que el problema de las relaciones pasa a primer plano en su expresión explícita. Para Hegel, no hay nada que esté aislado; una cosa se comprende sólo por sus relaciones con todas las demás. Si consideramos el más fugitivo de nuestros sentimientos o nuestra idea más superficial, veremos que no se explican verdaderamente sino porque tienen lugar en un conjunto que es nuestra personalidad; pero nuestra personalidad misma no es nada aislado y los románticos se han equivocado al representarse al individuo como si pudiera separarse de la colectividad y del conjunto. Nuestra personalidad existe sólo porque ocupamos un lugar en una historia, historia de un país, historia de toda una civilización. Esta civilización misma se explica sólo por las demás civilizaciones. Existen, pues, totalidades concretas, como las personalidades, como las obras de arte. No se trata aquí de conceptos abstractos, como los de caballo o de hombre; se trata de totalidades, de conjuntos: una obra, un cuadro, una sinfonía es una de esas universalidades concretas, por oposición a esos universales de los dialécticos que criticaron tanto Descartes como Hegel. Cuando nos encontramos ante una gran obra de arte, tenemos ante nosotros algo universal, en el sentido de que es un universo, un mundo, y tenemos algo concreto. Al universal abstracto de los lógicos oponemos entonces el universal concreto, pero, según Hegel, y ésta será la segunda conclusión, debemos ir más lejos todavía; estas totalidades concretas sólo se explican, como dijimos, porque tienen lugar en una historia, y, por último, habrá una sola totalidad concreta, que será la totalidad del universo visto en su aspecto racional, como idea; y será la Idea hegeliana de la que toda la historia humana no es sino el desarrollo.

Se ve que una individualidad considerada en sí misma es algo abstracto; es concreta sólo en su relación con sus obras y con sus orígenes. Y la Idea, lo Absoluto, será la totalidad de las relaciones, de la misma manera que Hegel nos dice que lo verdadero inmediato será el conjunto de todas las mediaciones.

Un filósofo inglés, Bradley, que partió del pensamiento de Hegel para edificar su propio sistema, ha sacado de la teoría hegeliana de la relación una crítica de la idea de relación. Sin duda, nuestro espíritu pone siempre en relación a las cosas unas con otras. Pero lo hace porque descompone primero la totalidad indivisa que le presentaba nuestra experiencia sentida; ya que en la experiencia, los sujetos y los atributos no están separados unos de otros como lo están en el juicio, según se lo figuraba la lógica

aristotélica; están mezclados unos con otros; no podemos poner, en la experiencia sentida, de un lado la mesa que sería el sujeto y de otro lado el hecho de que es color café, que sería el atributo. La mesa color café es una unidad. Para enunciar un juicio, el espíritu humano ha debido quebrantar esta unidad, ha tenido que poner de un lado al sujeto, y del otro a los atributos, operación totalmente artificial, y no obstante esencial para que nuestro juicio sea posible. Juzgar es, pues, ante todo, analizar, analizar en un sujeto y en un atributo, en un *que* (*that*) —así califica Bradley al sujeto— y en un *lo que* (*what*) que es el atributo. Pero lo que hemos dividido debemos reunirlo mediante una síntesis, por la cópula, mediante la palabra *es,* que después de haber dividido reúne. Vemos que, según Bradley, todo este poner en relación que permitirá que se constituya el juicio es algo artificial. La discusión acerca de la independencia de las relaciones por lo que hace a los términos, y sobre su dependencia, ha versado particularmente sobre las comparaciones, sobre los intervalos y las distancias. Y la argumentación de los idealistas monistas ha consistido sobre todo en insistir en el hecho de que toda separación de términos, por lo que hace a las relaciones, es una abstracción arbitraria. Toda esta esfera de las relaciones que toma lugar entre la totalidad sentida dada primero y el Absoluto, hacia el cual tiende el pensamiento, es el dominio del error. Así, después de que Hegel ha mostrado que pensar es poner en relación —y, por lo demás, no hacía sino desarrollar a este respecto las implicaciones de la teoría de Kant—, uno de los discípulos y sucesores de Hegel, Bradley, muestra que poner en relación es deformar, es falsificar lo real. El esquema relacional característico del juicio, y en consecuencia de nuestra esfera humana, sería un esquema artificial. Y lo real ya no es, bien por debajo de las relaciones, en la experiencia sentida, bien por encima de las relaciones en el Absoluto, no concebido ya a la manera de Hegel como un conjunto de relaciones, sino como algo superior a éstas y en el que las relaciones se trasmutan.

Se ven las dificultades del sistema de Bradley. La verdad, nos dice la filosofía desde Platón, está en el juicio. Pero si es verdad, como dice Bradley, que la realidad es infrarrelacional, o suprarrelacional, entonces, como hemos dicho, toda la esfera de nuestros juicios es una esfera de errores; desembocamos en la fórmula paradójica de que lo verdadero es falso, puesto que todo juicio, y tanto el verdadero como el falso, es fundamentalmente falso, ya que divide la realidad que es profundamente unidad.

Partiendo en particular de este punto, ciertos filósofos como William James y Bertrand Russell, tan diferentes por otros conceptos, han llegado a pensar que habría que poner en cuestión ciertos supuestos del hegelianismo, y, al mismo tiempo, generalizando sus críticas, las han dirigido al conjunto de las filosofías clásicas, tanto empiristas como racionalistas. El hegelianismo supone que un término es un conjunto de relaciones, que no existe un término independiente de las relaciones, y también que cuando un término pasa a formar parte de una relación nueva cambia al hacerlo. Sin embargo, observan Russell y James, uno intelectualista y el otro antiintelectualista, pero que en esto están de acuerdo, si es así, no podemos ni siquiera creer en la posibilidad del conocimiento, puesto que es un postulado del conocimiento que cuando tomamos conocimiento de un término no lo cambiamos por ello. Hegel ha ido hasta el extremo de pensar que las relaciones son esenciales al término, y que al entrar un término en una relación cambia con ello. Pero si es así, no podemos conocer las cosas; ya que conocer es afirmar implícitamente que lo que conocemos se queda tal cual era antes de haber sido conocido. Por tanto, tenemos que poner en duda la idea esencial al hegelianismo, y también al kantismo, de que conocer es transformar. Así, pues, a las concepciones hegeliana y kantiana, hay que oponer otra concepción que dirá que en la realidad hay términos que son independientes de las relaciones. Al ser conocido, un objeto no es necesariamente transformado por el conocimiento que tenemos de él. Estos filósofos no quieren decir, de ninguna manera, que las relaciones no tengan realidad: hay relaciones, pero las relaciones les ocurren a los términos, no los cambian necesariamente. Hay sin duda relaciones que cambian los términos, pero existen otras, como la relación de conocimiento precisamente, que no los cambian. Hemos dicho que las teorías de Russell y de James no implican de ninguna manera que las relaciones no tengan realidad; por el contrario, afirman que las relaciones son tan reales como los términos. En este sentido, el empirismo radical de James se opone al empirismo de Locke, se opone al empirismo en cuanto es atomismo. Lo que quiere fundar William James es un empirismo no atomista, es decir, que encuentre en la realidad tanto relaciones como términos. Ya en su *Psicología* James nos dice: "no solamente hay términos, hay también relaciones, existe una realidad del 'con', una realidad del 'en', una realidad del 'después'." Y porque las relaciones son dadas en la experiencia se desvanece

la discusión entre racionalistas y empiristas, en la acepción clásica de los términos. Se explica únicamente porque los empiristas han concebido una experiencia constituida por términos separados; las relaciones provendrían, entonces, según ellos, de una operación de abstracción realizada por el espíritu. A esta solución se oponen los racionalistas, que dicen que tal teoría no explica la necesidad y la universalidad de las proposiciones racionales, y que hay que aceptar que el espíritu impone formas. Pero si, como dice William James, y como lo dice también Bergson, las relaciones y los términos se nos dan en la experiencia, ya no hay por qué buscar en un dominio *a priori* la sede de las relaciones. El problema ha sido mal planteado por las escuelas clásicas de filosofía que se han preguntado de dónde procedían las relaciones, puesto que no nos son dadas por la experiencia. Pero tenemos allí un supuesto que no ha sido probado, a saber, que la experiencia no nos da lo que Kant llamaba "la diversidad de la intuición". Pero ésta no se contenta con darnos, como decían racionalistas y empiristas, cosas desunidas, nos da conjuntos, y es necesario crear, dice James, una nueva forma de empirismo al que llama empirismo radical por oposición al empirismo clásico de Locke y aun de Hume, a pesar de la importancia que este último otorgaba a la asociación de ideas y al hábito, facultades de síntesis inmanentes a la experiencia.

Hemos de volvernos, pues, hacia la experiencia inmediata, hacia lo que James llama corriente de la conciencia y Bergson duración, hacia lo que Bradley, aunque inspirado por otras ideas, llamaba el centro finito, y encontramos entonces, a la vez que los términos, las relaciones. Estas observaciones de James y de Russell explican la formación del neorrealismo de ciertos filósofos ingleses y norteamericanos, que sostienen que la conciencia no es una actividad sintética según la definió Kant, y que no transformamos los términos por obra de nuestro conocimiento.

Corresponderá a otros filósofos, en particular a Whitehead, hacernos ver cómo puede tratarse de demostrar a la vez las dos concepciones opuestas, cómo puede considerarse de cierta manera que todo está vinculado, y cómo, desde un punto de vista epistemológico se puede y se debe decir que las relaciones no transforman los términos.

Podríamos recordar aquí, también, la meditación de Bosanquet. Colocándose frente a las dos teorías contrarias, la de las relaciones exteriores sostenida por los realistas, y la de las relaciones interiores defendida por su amigo Bradley, Bosanquet se

constituye en abogado de lo que llama teoría de las relaciones adaptadas: las relaciones se adaptan a sus términos, es decir, están vinculadas a las propiedades de sus términos, de manera que toda alteración de las relaciones implica la de las propiedades y viceversa.

Hartmann distingue tres clases de relaciones, las que constituyen la constancia del tipo, luego, en segundo lugar, la relación vaga que cambia en cada caso y determina la individualidad, en tercer lugar los vínculos que unen capas heterogéneas del ente, y que pueden ser ya típicas, ya de tal naturaleza que no pueden constituirse en tipos y no son susceptibles de repetirse. Nos hace observar que, si se considera la individualidad como un momento esencial y universal de lo real, las relaciones del segundo género no nos parecerán menos importantes que las del primero; sólo la finitud de nuestro entendimiento, que no puede captar lo complejo sino en sus simplificaciones artificiales, da a las formas constantes de la relación un privilegio. Utilizando su distinción entre las dos esferas del ser, la esfera ideal y la esfera real, dirá que en la esfera ideal en la que no hay casos particulares, las relaciones constantes dominan exclusivamente, pero que en la esfera real el conocimiento perceptor y vivo se encuentra frente a relaciones únicas y particulares. Tenemos ahí un intento interesante y no obstante superficial y condenado al fracaso, porque las relaciones entre lo ideal y lo real no se ven en sus raíces profundamente empíricas.

Nos encontramos, pues, frente a una gran multiplicidad de relaciones e inclusive ante una gran multiplicidad de géneros de relaciones, puesto que unos son dependientes y otros son independientes de las relaciones. Tal es la doble condición de la posibilidad de la realidad y de la posibilidad del conocimiento. Además, hemos podido observar que no todas las relaciones pueden clasificarse bajo el tipo único de relación que concebía Aristóteles, según el esquema gramático-lógico de la proposición. No existen sólo relaciones del tipo: Sócrates es mortal. Hay también relaciones del tipo: llueve, hace buen tiempo; del tipo: sufro, pienso. Sin duda, tales relaciones pueden ponerse en forma de proposiciones que contengan sujeto, verbo y atributo, y traducir: sufro, por estoy sufriendo; pensar que el *él* implícito en: hace buen tiempo significa un ambiente que sería el sujeto actuante. Pero todas estas traducciones son inadecuadas. De igual manera, traducir los juicios de relación como: tal ciudad está entre París y Nancy, en el esquema: sujeto, verbo, atributo no

parece satisfactorio; hay allí algo que puede ponerse en forma de proposición, pero que ni esencial ni específicamente se piensa en esa forma.

El espíritu humano afirma primitivamente términos, por lo menos a partir del momento en que entra en la esfera del juicio; y entre los términos percibe relaciones. Pero poco a poco se da cuenta de que los términos no existen independientemente de las relaciones, o por lo menos no existen con independencia de toda relación. Puedo concebir la mesa como un término, pero la mesa está constituida por una cierta configuración, por un determinado color; y configuración y color sólo existen en relación con las cosas que rodean la mesa y mi vista. Todas las cualidades que constituyen la mesa nos parecerá que se explican finalmente por las relaciones; y nos veremos llevados a decir que la mesa misma es toda ella relación; la idea de mesa desaparecerá ante nuestra vista, se transformará en la afirmación de que hay un cierto grupo de relaciones que llamamos mesa. Cuanto más reflexionemos conformándonos a la visión científica de las cosas, tanto más veremos, sin duda, disolverse los términos, hasta tal punto que un electrón no existirá independientemente de sus relaciones con su medio, e inclusive, por último, que un electrón particular no será identificable. En tal caso, no habrá un electrón que podamos designar como tal electrón. Además, si determinamos su posición, nos veremos en la imposibilidad de determinar al mismo tiempo su velocidad. El término se nos escapa de múltiples maneras.

¿Nos volveremos entonces hacia las relaciones? Pero éstas, a su vez, no pueden concebirse independientemente de sus términos. Es una idea análoga la que expresaba Kant al decir que las categorías, sin las intuiciones a las que se aplican, serían completamente vacías.

Pero podemos ir todavía más lejos refiriéndonos a las ideas que tomamos de Bradley. Si hemos llegado a estas conclusiones en lo tocante a los términos y a las relaciones, si hemos visto a los términos desvanecerse en relaciones, y a éstas no existir independientemente de los términos, ¿no sería la razón que la descripción de las cosas en el lenguaje de términos y de relaciones es una descripción que tenemos sin duda que hacer para volvernos a encontrar en el universo, pero que no nos da una idea adecuada de la realidad? El juicio, nos dice Bradley, nos da verdades, pero éstas son siempre distintas de la realidad. No podemos decir nada de esta realidad no-relacional; según Bradley, ella

misma escapa al juicio, escapa al lenguaje, sólo puede sentirse como una confusión primitiva y aquí el pensamiento de Bradley se parece mucho a ciertos aspectos del pensamiento de Bergson y de James.

Hemos dicho que el espíritu humano comienza por afirmar la existencia de términos; las cosas, las personas; luego ve la dependencia de estos términos respecto de las relaciones, y después, avanzando todavía más lejos, ve que los términos no son sino complejos de relaciones; tal es el camino que recorre el espíritu a partir de una visión empirista de los términos. Pero, por otra parte, las filosofías racionalistas afirman primero la existencia de relaciones independientes de los términos, de los términos empíricos, y afirman al mismo tiempo la existencia de términos inteligibles irreductibles a los términos empíricos; y tal es el pensamiento que comúnmente se atribuye a Platón; pero llega el momento en que el racionalismo insiste en el hecho de que las relaciones son vacías cuando se las separa de los términos; y en este sentido puede interpretarse el sistema de Kant. Un nuevo momento sucede al anterior en el que la unión profunda de los términos con las relaciones se afirma; tal es el pensamiento de Hegel. Así, tanto el empirismo como el racionalismo tienden hacia una y la misma visión de las cosas, en cuanto constituidas por relaciones. Pero cada uno de estos movimientos de pensamiento tiende a llegar todavía más lejos. Bradley concibe el espíritu humano como si estuviera dividido siempre entre la afirmación de los términos y la afirmación de las relaciones, y, tomando conciencia, en su propia filosofía, de que los términos no pueden existir sin relaciones ni las relaciones sin términos, de tal manera que estos dos modos de considerar las cosas se implican y se destruyen el uno al otro al mismo tiempo. ¿No tenemos entonces, como piensa Bradley, que deshacernos de todo este esquema relacional y, volviendo a un pensamiento no muy alejado del de Parménides, que afirmar un absoluto del que no tenemos ninguna idea, pero que contendría todas las cosas en un estado de sublimación, o, según la expresión de Bradley, de trasmutación en el seno de una unidad suprarracional? Encontramos ideas análogas, pero en un nivel más empírico, en James y en Bergson. La corriente de la conciencia en James, la duración en Bergson, son el equivalente del centro finito de Bradley, punto de partida de esta meditación que, a través de la interrupción y de la ruptura constituidas por el pensamiento racional y relacional, encontrará finalmente en lo absoluto la unidad de este centro finito, pero

ahora en estado sublimado. Así, presenciamos una especie de coincidencia entre las doctrinas de estos últimos exponentes del racionalismo hegeliano y las de los expositores del empirismo radical.

William James nos dice, por una parte, que hay relaciones, y que el error del empirismo común consiste en no haberlas tenido en cuenta, pero, por otra parte, cuando habla de la confusión primitiva, parece implicar que hay algo que está por debajo de las relaciones. De manera general, podemos partir de la consideración del pensamiento de William James.

Encontraremos en él elementos que nos permitirán ver el lugar que deben ocupar sucesivamente, y tal vez aun simultáneamente, los términos, las relaciones, las destrucciones de términos y de relaciones. En efecto, tal pensamiento es primero afirmación de los términos; desde su *Psicología*, muestra cómo para nuestra percepción hay centros que son las cosas y las personas; y más tarde, cuando indaga el carácter lógico de estos supuestos, ve que es necesario, para que el conocimiento tenga una realidad, afirmar la realidad de los términos subsistentes independientemente de sus relaciones. Por otra parte, en esta *Psicología* misma, podía observarse la tendencia a fundir los términos en las relaciones, y a presentarnos, al comienzo de la vida mental, la inmensa confusión hirviente que es la visión del mundo para el primitivo y para el niño; más tarde, por influencia de Bergson, esta tendencia a la negación de los términos se expresará tal vez con mayor fuerza y precisión todavía. Por tanto, piensa James, hay que insistir en el hecho de que en nuestra experiencia las relaciones son tan reales como los términos; hay, nos dice, relaciones de *con*, de *en* que tienen una realidad tan fuerte como la de los términos que ligan. Pero, después de haber afirmado la existencia de los términos, y luego la existencia de las relaciones, ¿no nos vemos llevados a negar términos y relaciones en beneficio de una experiencia más profunda que unos y otras? La idea de la confusión inmensa e hirviente, de que hablamos, la influencia de Bergson, tan intensa en un momento del pensamiento de James, ¿no se inclinan en este sentido? Así, el ejemplo de este filósofo puede llevarnos a tomar conciencia de una especie de dialéctica inmanente al pensamiento y a la experiencia, por la cual de la afirmación de los términos pasaríamos a su negación, de la afirmación de las negaciones iríamos a su negación, a fin de recuperar lo más posible la experiencia original.

Hemos visto que nuestro espíritu constituye una especie de

reino relacional, del que es ejemplo la visión científica del mundo gobernado por leyes. Hemos visto también que, para constituir este reino, parte de la experiencia no-relacional. Pero además de este dominio no-relacional y de este campo relacional, conviene que lancemos nuestra mirada sobre los términos; ya que, de la misma manera que hemos dicho que si hay una verdad de los términos hay una verdad de las relaciones, hay que decir que si hay una verdad de las relaciones, hay una verdad de los términos. Nuestro espíritu no solamente constituye siempre relaciones, sino también términos; coge con la mirada un cierto número de relaciones y las constituye en términos; así, el juicio es posible. Cuando hablamos de la mesa, sintetizamos las relaciones en torno de un centro, y a este centro llamamos término u objeto. Este dominio de los términos media entre los dos dominios que hemos definido anteriormente, el no-relacional y el relacional; en presencia de la confusión primitiva, el espíritu humano constituye términos; por ejemplo, la percepción será uno de estos modos por los que constituimos términos; y lo mismo el juicio; y nos daremos cuenta en seguida de que los términos mismos deben explicarse por relaciones.

¿Veremos, entonces, desvanecerse completamente los términos? ¿Diremos, como acabamos de decir, que ante el espíritu no hay sino relaciones? Aquí, tal vez haya que hacer una distinción entre dos maneras de concebir los términos: una intelectual y otra no intelectual. Evidentemente, veremos lo que es esta manera no intelectual, más volviéndonos hacia nosotros mismos que mirando las cosas desde fuera. Si me pregunto quién soy, puedo enunciar un cierto número de cualidades o de defectos, como si los viera desde el exterior y diré: esto es yo; ésta será una visión intelectual de mí mismo, una concepción que no resistirá al análisis puesto que veré que este término del que digo que es yo está, tal vez, resorbido totalmente en relaciones. Pero una vez que haya afirmado que estoy constituido únicamente por relaciones, no me encontraré sin duda satisfecho. A pesar de todo, sentiré que hay algo que no es relación, que no es enunciable, y que es el centro de mí mismo; será un término, pero un término afectivo. Hay que distinguir entre los términos intelectuales y los términos sentidos. Recordemos que hemos visto que la idea intelectual de sustancia no resiste al análisis, pero que hay algo que sí resiste, y es el sentimiento de la sustancia. Recordemos que Bergson nos dice que el movimiento absoluto no puede descubrirse nunca en el universo, pero que si hago un movimiento

siento este movimiento en el interior, y entonces estoy en presencia, y aún más que en presencia, de un movimiento absoluto. Recordemos también que ciertos críticos, al estudiar la obra de Marcel Proust, han descubierto en ella una especie de platonismo afectivo, una afirmación de esencias percibidas por el sentimiento, esencia de un paisaje, esencia de un momento del pasado. Hay términos afectivos.

Así, hemos visto en qué sentido hay dominios relacionales como los de las ciencias, y cómo, por debajo de la ciencia, hay dominios no relacionales, y cómo entre estos dos dominios, se encuentra el de los términos, que sin duda cuando se presenta en forma intelectual puede ser aniquilado por la reflexión del espíritu, pero que no obstante subsiste si se mantiene en forma de un dominio de términos no-intelectuales.

Ciertos filósofos, como el norteamericano Sheldon, en su libro *La lucha de los sistemas y la dualidad productiva*, han tratado de unir los dos principios de que hemos hablado: el principio de la independencia de los términos respecto de sus relaciones, y el principio de la dependencia de los términos respecto de sus relaciones. Es difícil que tal esfuerzo llegue a satisfacernos; y sin duda las dos afirmaciones contrarias se explican porque hay otra cosa aparte de ellas y de los dominios a los que se aplican, porque existe el dominio no-relacional y no-racional, del que han hablado en forma diferente Bergson, James, Bradley.

Lo que le queda por hacer al filósofo es ver que el espíritu humano está caracterizado por el hecho de que transforma la realidad no-relacional en términos, de que transforma en seguida estos términos en relaciones intelectuales y de que después destruye estas relaciones intelectuales para ir hacia términos afectivos y también hacia relaciones sentidas afectivamente, como la relación de causalidad o la relación de sustancia que, finalmente, por una reflexión que se dirige hacia lo originario, no subsistirían sino en forma de relaciones afectivas.

Los resultados de la ciencia confirmarían en cierta medida lo que acabamos de formular, ya que en el grado más bajo (si estas palabras tienen aquí sentido) del universo de los términos encontramos términos no identificables, y constituidos totalmente por haces de relaciones, y, en el otro extremo un término único que sería el acontecimiento constituido por el universo en su conjunto.

Resta decir que en nosotros existe ese dominio del senti-

miento por el cual podemos captar sustancias sentidas y por el que podemos también unirnos al universo.

Hemos visto sucesivamente la realidad del dominio no-relacional, lo que de acuerdo con Bradley llamamos centro finito, duración o corriente de la conciencia, la realidad del dominio relacional que es el de la ciencia y el de la reflexión racional, la realidad del dominio de los términos tal como se ve primero en la percepción en cuanto pone ésta las cosas, y en esta percepción del otro que nos hace accesible a las personas. La percepción, e inclusive el juicio en sus primeras formas, es constitución de términos. El espíritu hace surgir a los términos del magma infrarrelacional y a partir de las relaciones. Pero, al lado de los términos intelectuales, de los que acabamos de hablar, hay términos afectivos gracias a los cuales podemos recobrar la experiencia primitiva; en el fondo, no son tan diferentes de los primeros como podría creerse; y esto es lo que explica que algunos críticos hayan hablado del platonismo de Proust. El espíritu humano está siempre ocupado en constituir términos, es decir, en comprender las relaciones en el sentido propio del término, en comprenderlas sintetizándolas alrededor de un centro. Pero, después de haber constituido los términos los destruye, los funde en las relaciones. La vida misma del espíritu es este pasar de las relaciones a los términos y de los términos a las relaciones, esta constitución y luego esta destrucción de los términos, esta constitución y luego esta destrucción de las relaciones; y recorre sin cesar ese camino que va de la percepción a la ciencia y a lo que rebasa la ciencia.

De las tres ideas que hemos examinado en esta parte de nuestra obra, la idea de accidente, las ideas negativas, las ideas relativas, podemos desprender tres rasgos esenciales que nos permitirán caracterizar nuestra experiencia y sobre los que las filosofías contemporáneas han insistido particularmente: la idea de facticidad, la idea de negatividad, la idea de relatividad. Al decir que la facticidad es un rasgo característico de nuestra experiencia, queremos decir que no se presenta como algo que pueda deducirse de principios racionales. Hay en ella un elemento de contingencia, un elemento de irreductibilidad a toda deducción. En segundo lugar, nuestra experiencia está caracterizada por la negatividad; y esto es lo que vio bien Hegel cuando la consideró el resorte de la vida misma del universo. En tercer lugar, el elemento de relatividad parece ser igualmente esencial. Pero no queremos decir con eso que no pueda alcanzarse ninguna verdad;

tal como la entendemos, la relatividad es, sobre todo, la afirmación de la realidad de las relaciones que deben ocupar en la experiencia un lugar por lo menos igual al de los términos.

Pero podemos tener en cuenta el hecho de que mientras las ideas de negatividad y de relatividad deben sufrir ciertas restricciones, no ocurre lo mismo con la idea de facticidad. ¿En qué sentido decimos que las dos primeras ideas deben restringirse? En el sentido de que en nuestra experiencia no sólo hay negatividad y relatividad, sino también ciertos caracteres positivos y absolutos. Para considerar primero la segunda idea, la de relatividad, el hecho de que digamos que las relaciones son tan importantes como los términos no nos lleva a decir que los términos, por lo menos los que hemos llamado términos afectivos, no tengan importancia. En cuanto a la idea de negatividad, no debe implicar que no haya una especie de plenitud de lo real anterior a la negatividad; y esto es lo que muestra un análisis como el que Bergson ha hecho de la idea de nada. Así, negatividad y relatividad son visiones de una realidad que tal vez las rebasa, en tanto que la facticidad es la afirmación irreductible de la irreductibilidad de la experiencia.

Cuarta Parte

LA CONQUISTA DEL RESIDUO

A medida que trataba de dominar las cosas mediante las ideas de sustancia, de esencia, de forma y de ser, el espíritu humano —los espíritus humanos— se percataba de un residuo que se le manifestaba bajo las dos formas, por lo demás unidas, de lo material y de lo cuantitativo, que se presentaba primero bajo la doble forma de lo temporal y de lo espacial.

Capítulo I

GENERALIDADES SOBRE LA CANTIDAD

Podemos partir de la definición de Aristóteles. Hay cantidad (lo que él llama el cuanto, el *poson*) cuando existe lo divisible en elementos, cada uno de los cuales es una unidad y un *esto*. Así, la cantidad implica la divisibilidad en unidades. Es la definición que vuelve a tomar Santo Tomás cuando dice de la cantidad: es lo divisible en elementos que están en su interior. Un poco más tarde se definirá la cantidad por el hecho de que en ella las partes están fuera de las partes por el hecho de que hay yuxtaposición de partes. Un poco más tarde todavía, encontraremos la definición de los discípulos de Leibniz que trabajan su teoría: la cantidad, dicen, es un discernimiento de cosas semejantes, es decir, aquello por lo que cosas semejantes pueden distinguirse conservando su similitud. Un contemporáneo de Kant, Maimon, dirá que la cantidad es la unidad considerada como multiplicidad y la multiplicidad considerada como unidad. Kant define la cantidad como una homogeneidad de múltiples; y enumerará las categorías de la cantidad que son la unidad, la pluralidad y la totalidad. Podríamos preguntarnos aquí si no habrá que reservar el nombre de cantidad para la segunda de estas categorías; ya que, hablando con propiedad, ni la totalidad ni la unidad pueden llamarse cantidades. Más tarde todavía se definirá el dominio de la cantidad como aquel en el que tenemos la posibilidad de sustituir un término por otro.

Sea cual fuere la definición que adoptemos, vemos que estas

definiciones no son sino descripciones y que nos parecen válidas porque ya conocemos la cantidad y sabemos lo que es.

Hay cantidades extensivas y cantidades intensivas. Kant las ha distinguido muy bien, a la vez que ha separado lo que llama los axiomas de la intuición, según los cuales todo lo dado en la intuición tiene una cantidad extensiva, y las anticipaciones de la percepción, según las cuales todo lo dado tiene una cantidad intensiva. Una magnitud extensiva es una magnitud de la cual la representación de las partes hace posible la representación del todo (aunque el todo sea, según la estética trascendental, anterior a las partes). Así, el espacio y el tiempo son magnitudes extensivas. Más tarde, volveremos a la definición de la intensidad. Lo que podemos decir por el momento es que la cantidad se nos presenta primero y esencialmente como la cantidad extensiva. El espacio y el tiempo cualitativos y la intensidad de las sensaciones constituirán una especie de lazo y de transición entre la cantidad y la cualidad.

Como forma de la cantidad, estudiaremos primero el espacio: Bergson ha dicho que lo que hace del tiempo una cantidad es la intervención del número, y, por intermedio del número, la intervención del espacio. Es en el número donde encontramos el origen del tiempo y del espacio como cantidades. Y, en efecto, puede verse que cuando Hegel trata de definir la cantidad en general, lo que hace más bien es definir el número. La cantidad es identidad de los términos, según Hegel, es decir, la homogeneidad y la indiferencia respecto del contenido.[1] Cuando hay cantidad, hay indiferencia de la cantidad respecto a su contenido, y del contenido respecto a la cantidad. ¿No encontramos aquí de nuevo la definición del espacio de Leibniz y de Bergson?

Respecto de estas relaciones entre el espacio, el número y la cantidad, tenemos frente a frente la teoría kantiana, según la cual el número está constituido por el espacio y tal vez, finalmente, el espacio por el tiempo que es la forma de todos los fenómenos; y la teoría bergsoniana según la cual el tiempo matemático y el número se fundan en el espacio. Para Bergson hay número porque existe la posibilidad de yuxtaponer las cosas. Por consiguiente, según él, el número supone el espacio, a menos de que digamos, y podemos decirlo también, que el espacio cuantitativo

1 Recordemos, por otra parte, lo que Hegel dice a propósito del número: el número no debe concebirse como pluralidad indefinida opuesta a la unidad. Es la pluralidad definida y, en consecuencia, una. Tiene como elemento la unidad y es una unidad.

y el número nacen al mismo tiempo, según él, y se desarrollan el uno por el otro.

Tendríamos entonces que preguntarnos qué es primero, si el número o el espacio. Pero sin duda, de acuerdo con la indicación que acabamos de hacer, hay una especie de simultaneidad en la formación de estas dos categorías.

Dos teorías, de acuerdo con Hegel, elevan a lo absoluto la cantidad: son el atomismo y el pitagorismo. Observemos que Hegel piensa que puede refutarlas fácilmente; ya que la cantidad, tanto si se concibe como lo hacen los atomistas o como lo hacen los pitagóricos, según él es un momento relativamente inferior del desarrollo de la idea. Cuanto más avanzamos hacia un nivel elevado de realidad, tanto más vemos disminuir en particular la función del número; tiene lugar más en lo inorgánico que en lo orgánico.

Entre las filosofías de la cantidad, podríamos hablar también de la de Anaxágoras, que dice que en todas las cosas todos los elementos están presentes, pero en grados diferentes. La madera, el oro, la plata están en todas las cosas; pero diremos que una cosa es de madera cuando tenga una mayor cantidad de elementos de madera. He ahí una explicación de la cualidad por la cantidad.

Podríamos retroceder un poco más y llegar al maestro de Anaxágoras, Anaxímenes, que explica todas las diferencias de las cosas por las diferencias de grados de condensación.

Con la ciencia moderna se ha desarrollado verdaderamente la teoría de la cantidad y se ha aclarado la afirmación, contenida en las teorías que hemos mencionado, de que la cantidad es más esencial que la cualidad. Esta teoría se expresa bien en una frase de Kepler según la cual la cantidad es un accidente primario de la sustancia. Descartes dirá que la sustancia no difiere de la sustancia extensa más de lo que el número difiere de la cosa numerada.

Por lo demás, conviene señalar que para Descartes, a pesar de toda la importancia de la cantidad, esta idea es válida sólo para uno de los dominios de la realidad, para el dominio de la extensión, y que hay otro dominio, el dominio del pensamiento, del que puede decirse también que es el dominio de la cualidad, puesto que para Descartes las cualidades estarán en el espíritu.

Podríamos decir que hay una cualidad diferente de la cantidad según que ésta sea continua o discontinua; y, en primer lugar, hablaremos de la continuidad y de la discontinuidad.

Sin duda, estas dos concepciones constituyen, como hemos visto, la esencia misma de la discusión entre los filósofos eleatas, por una parte, y los pitagóricos y atomistas por la otra. Pero la primera definición de la continuidad se encuentra en Aristóteles. Podría decirse que ve en la continuidad una especie de contigüidad. Hay continuidad cuando el límite de dos cosas por el cual se tocan y se sostienen se convierte en una y la misma cosa.

Según Kant hay continuidad de las magnitudes cuando no hay parte mínima de estas magnitudes. Otra definición de Kant consiste en decir que hay cantidad continua cuando no hay partes de estas cantidades entre las cuales no podamos insertar otras cantidades, y así hasta el infinito.

Definiciones más recientes son las que se derivan de la teoría de los conjuntos de Cantor, según la cual la continuidad se explica por la idea de infinito, tal y como se define como correspondencia de término con término entre términos de sistemas diferentes.

Encontramos en Aristóteles la idea de que los términos a los que creemos que podemos reducir el continuo no son sino términos abstractos y que puede siempre dividirse en otras cosas divisibles y así hasta el infinito, sin que los indivisibles sean realmente elementos del continuo. Es imposible —dice— que el continuo esté constituido por indivisibles. Encontramos la misma idea en Kant, cuando dice que los puntos y los instantes no son sino límites, y que ninguna parte es simple.

Veremos en Leibniz un esfuerzo por sostener a la vez, pero en dominios diferentes, una teoría del continuo y una teoría del discontinuo. Sin duda, a primera vista, su teoría parece ser una teoría del continuo, como una negación de la posibilidad de saltos en la naturaleza. Ve en el principio de continuidad una consecuencia del principio de razón suficiente. Pero, por otra parte, encontramos en él pasajes donde nos dice que la continuidad se aplica a las cosas ideales, y la discontinuidad a las cosas reales. Desde este punto de vista, se comprende que un físico de la discontinuidad como Boscovitch se vuelva a Leibniz.

Hegel ha mostrado que estas dos determinaciones de la continuidad y de la discontinuidad son por igual esenciales a la cantidad e inclusive que la continuidad implica la discontinuidad y ésta la continuidad.

El continuo, observa Hegel, es cantidad sólo porque es divisible, es decir, porque contiene una discontinuidad implícita.

Por otra parte, el discontinuo no es sino una pluralidad de partes continuas. Ambas ideas se implican una a otra.

Así, cantidad continua y cantidad discontinua no son dos géneros diferentes de cantidad, sino dos puntos de vista de una misma realidad, dos momentos de esta realidad. Esto podría explicar las antinomias del espacio y del tiempo. Cuando se afirman con la determinación de cantidad continua, son indefinidamente divisibles; cuando se afirman con la determinación de cantidad discontinua, consisten en partes indivisibles. La divisibilidad al infinito y la división en elementos últimos serían dos verdades; tan parcial la una como la otra. La continuidad y la discontinuidad no serían sino dos aspectos, cada uno de los cuales estaría legítimamente incluido en el concepto de cantidad.[2]

Estos dos puntos de vista, según él, son posibles porque en la cantidad misma son inmanentes a la vez fuerzas de repulsión que dan nacimiento a la discontinuidad y fuerzas de atracción que dan origen a la continuidad.

Además, podríamos hacer observaciones semejantes partiendo ya no de Hegel, sino de Bergson, puesto que muestra que el número que es discontinuo implica el espacio que, a primera vista por lo menos, aparece como continuo.

Así, diríamos que hay una misma realidad que se contempla desde dos puntos de vista diferentes, y esto explica según Hegel las antinomias del espacio y del tiempo. Hemos hecho ya alusión al hecho de que el desarrollo de la ciencia nos muestra siempre que el pensamiento de la discontinuidad sigue siempre al de la continuidad y a la inversa. El espíritu humano va de objetos en apariencia continuos a los átomos, de los átomos al éter, del éter a los electrones, y descubre siempre algo nuevo y tiene siempre algo nuevo por descubrir. Las ideas de continuidad y de discontinuidad no son sino dos instrumentos de los que nos valemos, cada vez, para captar un aspecto de lo real. En general, el siglo XIX fue un momento de la continuidad; luego vino un momento de la discontinuidad; ahora parece que la ciencia utiliza a la vez ambas ideas, uniendo por ejemplo las teorías de la emisión y las teorías de la ondulación en una vasta hipótesis de complementariedad, en la que se acogen a la vez la teoría de la discontinuidad y una teoría que implica continuidad. ¿Habrá que llegar, como deseaba Einstein, a una teoría unitaria en la que desaparecerá finalmente la discontinuidad de los cuantos en beneficio de una continuidad general? ¿Habrá que admitir, como

[2] Véase, a este respecto, nuestro capítulo primero: "El devenir".

lo hacen la mayoría de los grandes físicos contemporáneos, la necesidad de detenerse en la discontinuidad? Es ésta una pregunta a la que no podemos responder por ahora. Digamos inclusive que toda respuesta a esta pregunta no será nunca sino provisional, a menos que un día el espíritu humano pueda llegar, de manera más definitiva que actualmente, a precisar su imposibilidad de rebasar un cierto límite.

La idea de complementariedad puede servirnos de indicación y permitirnos aceptar que en ciertos momentos las dos ideas de continuidad y de discontinuidad podrán emplearse igualmente. Por otra parte, el principio de indeterminación nos autoriza a pensar que existe un límite para el espíritu y que, tal vez, debamos detenernos en ciertas discontinuidades. Así, en la ciencia contemporánea encontramos dos indicaciones complementarias, una de las cuales tiende a armonizar ambas ideas, y la otra a detenernos brusca y, por así decirlo, trágicamente en una de ellas.

Sea lo que fuere, es decir, tanto si pensamos que el espíritu encuentra un límite, como si pensamos que es capaz de armonizar estas dos ideas, podemos presentir también que detrás de ellas hay algo que a pesar de todo no podemos captar y que ni la idea de continuidad, ni la de discontinuidad nos permiten describir.

Llegaríamos a observaciones semejantes si en vez de partir de la ciencia partiéramos del arte. En él también se deja sentir un doble esfuerzo, de un lado hacia el continuo, y del otro hacia el discontinuo, y, podríamos decir, un tercer esfuerzo aspira a su unión. La unión de estos dos esfuerzos se percibe en el impresionismo; de una manera más particular, en los cuadros de Cézanne, gracias al cual la pintura ha podido abandonar los esquemas del impresionismo, por fecundos que hayan sido, veremos que tuvo a menudo la idea de encerrar sus figuras en un trazo negro continuo, pero que en el interior de las mismas los trazos están formados por líneas pequeñas discontinuas. Así, en el interior del continuo más vasto nos hace ver montones de discontinuidades pequeñas y, desde este punto de vista, sin que queramos insistir, podría compararse su esfuerzo con el de la ciencia contemporánea.

Al estudiar el espacio, la materia, el tiempo, tendremos que proponernos dos fines diferentes: presenciar esa conquista del residuo de que hemos hablado, y que constituye la ciencia misma, y ver al mismo tiempo y poco a poco cómo esta conquista, por lo menos desde un cierto punto de vista, se disuelve, cómo

el residuo no es un residuo; es decir, asistir a la reaparición de la cualidad.[3]

CAPÍTULO II

EL ESPACIO

La idea de espacio no fue claramente elucidada por la filosofía antigua. Tal vez la encontramos en Hesíodo bajo la forma de caos o en los pitagóricos bajo la forma de vacío. En todo caso, el problema del espacio se plantea con los eleatas, en su controversia con los pitagóricos. Zenón argumenta contra la existencia del espacio: si hay un lugar, está en alguna cosa; si está en alguna cosa, está en un lugar, y así hasta el infinito; por tanto, no existe. Pero los atomistas, operando con la idea de vacío, presente ya en los pitagóricos, reafirman la idea de espacio.

En Platón encontramos una teoría del espacio que puede interpretarse de dos maneras, según que, como los historiadores

[3] Encontramos en filósofos tan diferentes como Husserl, Alexander y Kojève, en su comentario a Hegel, la idea de que todo lo que es está relacionado con un lugar en el espacio y con un momento en el tiempo. "La naturalización del espíritu encuentra su fundamento y su legitimidad en el hecho de que mediata o inmediatamente todo lo que es mundanamente real tiene su lugar en la esfera espacio-temporal; cada cosa está aquí o allá... asimismo, todo lo que no es sensible participa en lo sensible", nos dice Husserl. Y Kojève: "El sentido no gira en el vacío; es necesariamente el sentido de una palabra o un discurso, pronunciados, escritos o solamente pensados, pero que existen siempre en el seno del mundo espacial y temporal. El concepto no es una idea o un sentido, sino una palabra que tiene un sentido" (p. 541).

No obstante hay que completar esta idea con una doble afirmación: en primer lugar, según lo que nos dice Husserl mismo, las determinaciones espaciales y temporales, cuando se toman en la esfera primitiva, pre-predicativa, de la experiencia no tienen una precisión absoluta; toda percepción está ligada a un conjunto de otras percepciones; y ningún lugar, ningún momento absolutamente determinados son aquí asignables. Después, cuando el sabio quiere determinar completamente, desde su punto de vista de sabio, la posición temporal y espacial ve que muy a menudo ésta, en el dominio microscópico, se le escapa.

De tal manera, nos veríamos llevados a sostener a la vez las dos ideas de que todo está directa o indirectamente relacionado con una posición espacial y temporal; pero que, por otra parte, esta afirmación cobra sólo su valor real en una esfera intermedia entre dos dominios en los que las cosas escapan a una precisión completa, a uno de los cuales podríamos llamar dominio de lo pre-predicativo y al otro de lo post-predicativo y que son el de la percepción primitiva, por una parte, y el de la ciencia, por otra parte; por lo menos, en su etapa actual más avanzada.

lo hacen la ma... irracional en las ideas de cesidad d... s concibe, o que se propenda a l... co y, podríamos decir, pre-gali... as ideas. Respecto a la primera ... rse valer los términos del *Timeo* en ... io como de algo apenas real y que se ... na especie de razón bastarda. Pero, por ... aylor, Russell insisten en el hecho de que ... cualidades geométricas, y, en este sentido, ven ... specie de predecesor de Galileo.

... itagóricos, y un poco antes de la época de Platón, ... ía recibió su forma acabada, y esta geometría, que m... e debería ejercer una influencia tan grande en la idea de e...pacio, ejerció también una influencia sobre ciertos aspectos de la concepción del espacio en Platón, tal como se la describe en el *Timeo*.

Aristóteles afirma la existencia del lugar. La afirmación de Demócrito de la existencia del vacío implica la existencia del lugar, ya que el vacío es el lugar cuando no hay cuerpos en él. El lugar es algo que debemos afirmar necesariamente, ya que hay objetos que cambian de sitio. Si cambian de sitio, es porque hay un sitio que cada uno de ellos ocupa sucesivamente y que es diferente de cada uno de ellos. De la misma manera que una vasija es un sitio móvil, así también un sitio es una especie de vasija inmóvil. Es, pues, la idea de continente, que ya estaba presente en Platón, la que hemos sacado a luz. El sitio, dice Aristóteles, es el primer límite de cada cuerpo.

No comentaremos las discusiones relativas al espacio que tuvieron lugar en la Edad Media, las más de las veces a propósito de problemas teológicos, pero también ocasionalmente, en particular en Francia y en Bélgica, en la escuela de París estudiada por Duhem, a propósito de problemas de física.

En el siglo XVI, Patrizzi definió el espacio como una extensión subsistente que se sostiene a sí misma y que no es inherente a ninguna otra cosa. Para Telesio, el espacio es el receptor de todas las cosas. Bruno nos dice que el espacio recibe indiferentemente todas las cosas.

En todos estos siglos de meditación teológica y filosófica parecen enfrentarse dos definiciones del espacio: una por el intervalo y otra por el carácter de continente.

En Descartes se constituye definitivamente la idea de espacio, en el papel que deberá desempeñar en el pensamiento mo-

derno. Mientras que muchos escolásticos habían intentado establecer una diferencia entre el lugar, el espacio y el cuerpo, Descartes afirma que son una y la misma cosa: la sustancia corporal; el cuerpo y el espacio no difieren, o sólo difieren de acuerdo al modo, es decir, en virtud de nuestro pensamiento. El lugar designa más bien la situación, y el espacio la magnitud, pero de hecho, en el fondo, constituyen una y la misma cosa.

Además, Descartes afirma que el espacio es una idea innata que no nos viene de los objetos. Volviendo a la argumentación de Platón, nos dice que no es viendo círculos o triángulos en la naturaleza como podemos constituir la idea de espacio; ya que los círculos y los triángulos que vemos cuando practicamos la geometría son perfectos. A partir del espacio podemos conocer los cuerpos, como lo muestra el ejemplo de la cera, y no a la inversa.

Después de Descartes se constituyen por una parte las filosofías de Spinoza y de Malebranche, y por otra la de Leibniz. Spinoza y Malebranche insisten en la infinitud del espacio que Descartes, en la mayoría de los pasajes, prefería llamar indefinido. Para Spinoza el espacio es un atributo de importancia igual al espíritu (descontando que es el espíritu el que tiene la idea de espacio) y es una expresión de Dios. Para Malebranche el espacio es más una idea de Dios que una idea del hombre. Cuando el geómetra piensa en el espacio ve a Dios en cuanto Dios es "participado por sus criaturas". Tal es la teoría de la extensión inteligible. Nuestra idea clara y distinta, aquella de la que dependen todas las demás, es la idea de espacio. Por otra parte, Leibniz nos dice que el espacio no es sino una apariencia, y ve una prueba de esta afirmación en el hecho de que cada parte del espacio es idéntica a cualquier otra parte; en efecto, en la naturaleza, no puede haber tales identidades en virtud del principio de los indiscernibles; así el espacio (como conjunto de los lugares) es una abstracción. Por otra parte, Leibniz nos dice que el espacio es un orden, el orden de las cosas coexistentes. En tercer lugar, nos dice que es una percepción confusa y que no obstante es un fenómeno bien fundado. Vemos, pues, que en la concepción de Leibniz hay una cierta heterogeneidad. Sin duda, podría decir que convendría distinguir el sitio, el lugar, la extensión. El espacio sería de orden matemático, el sitio algo más concreto, la extensión algo más metafísico, una especie de distensión efectuada en las relaciones entre las mónadas. No obstante, no es menos cierto que, por una parte, nos presenta el espacio como

un orden racional, y, por otra parte, como una percepción confusa. Estas dos ideas, que en suma son contradictorias, serán puestas en tela de juicio y refutadas finalmente por Kant.

Una última dificultad proviene del "laberinto del continuo"; Leibniz tuvo clara conciencia de encontrarse constantemente dividido entre su tendencia hacia el continuo y su tendencia hacia el discontinuo. Funda toda su filosofía en la continuidad, pero piensa al mismo tiempo que la continuidad es sólo ideal y que lo real en el fondo es discontinuo.

Podríamos averiguar, después de Leibniz, el desarrollo de la teoría del espacio en filosofías racionalistas como la de Crusius, que define el espacio por la indiferencia, y se vincula así a la idea de Leibniz de la homogeneidad ideal del espacio, o como la de Platner para el que el espacio es una apariencia de la fantasía que se deriva de una apariencia de la sensación.

A estas teorías racionalistas podemos oponer las de los empiristas. Para Hobbes, el espacio es un fantasma y algo puramente imaginario, pero en él colocamos todas las cosas que existen para nosotros; es, dice, el fantasma de una cosa existente. El empirismo de Locke se deriva, por lo menos en parte, de la teoría de Descartes y de la insistencia de éste en las ideas claras y distintas. Pero, según Locke, por lo menos en la primera parte de su gran obra, las ideas claras y distintas proceden de las ideas simples de la sensación. También comprendemos que para Locke la idea de espacio no sea la idea de algo infinito, sino de algo indefinido. Sobre todo, según él, lo finito es siempre más real que lo infinito. Tal es la oposición entre el empirismo para el que lo finito es lo primero, y el racionalismo para el que lo primero es lo infinito.

Si clasificamos a Berkeley entre los empiristas, tendremos que mencionar aquí el análisis que hace del espacio. En su *Tratado de la visión,* muestra que el espacio es un compuesto de datos visuales y de datos táctiles, los primeros de los cuales se consideran como signos de los segundos. Pero este tratado mismo no era en su espíritu sino un artificio de exposición, ya que finalmente no hay nada que esté fuera de una percepción. En los *Principios* y en los *Diálogos* insistirá en la relatividad del espacio; una cosa puede tener tal tamaño desde un punto de vista, y tal otro desde un punto de vista diferente. En cuanto al espacio absoluto, no puede ser representado, y al no poder representarse no es nada. Hemos creado la palabra espacio, y arrastrados por el pensamiento de que a todo sustantivo corresponde una idea

creemos en el espacio; pero, entonces, nos encontramos frente a un dilema; tenemos que decir o bien que aparte de Dios hay algo que es el espacio, y limitar la potencia de Dios, o bien decir que el espacio es Dios mismo. De ambas maneras, incurrimos en una especie de ateísmo.

A lo largo del siglo XVIII, empiristas y racionalistas mantienen una controversia análoga a la que se había sostenido en el siglo XVII. Así como Descartes había luchado contra Hobbes y Gassendi, Leibniz lucha contra Locke.

Hume sostendrá que no hay espacio independiente de la manera en que nos afectan las sensaciones; tratará de derivar el espacio de elementos discontinuos, de puntos coloreados y tangibles. No obstante, admitirá la verdad, ya que no de la geometría, sí por lo menos del álgebra y de la aritmética. Aun si en la realidad no hubiera ni cantidad ni número, estas ciencias serían verdaderas. Contra lo que lucha es precisamente contra la ciencia del espacio, la geometría. El espacio es el producto de una operación simple del espíritu. Hume explica cómo, en el fondo, las matemáticas están fundadas en errores, pero errores tan pequeños que pueden despreciarse, y que las conclusiones de estas ciencias parecen adaptarse a menudo a la realidad. Vemos qué elementos heterogéneos se mezclan en la teoría de Hume.

No basta con mencionar a empiristas y racionalistas. Ya las controversias de Berkeley suponían la existencia de una teoría que, propiamente hablando, no es ni empirista ni racionalista, la de Newton, contra el espacio y el tiempo absolutos que Berkeley combatió; por otra parte, Leibniz tuvo una larga controversia con Clarke, discípulo de Newton. En cierta medida, podemos considerar que la teoría de Newton se vincula a la de Henri More que veía en el espacio algo divino. Para Newton, el espacio y el tiempo son los dos órganos mediante los cuales Dios percibe el universo. Así es como llega a explicar la existencia del espacio absoluto, independiente de los cuerpos y de los acontecimientos, tal como hay un tiempo absoluto compuesto de instantes (inclusive, existe para él un movimiento absoluto que se capta más particularmente en el movimiento de rotación, pues el de traslación es siempre relativo). Pero a decir verdad, las justificaciones casi teológicas no se aducen sino para legitimar la afirmación de un tiempo y un espacio absolutos que según Newton son necesarios para la ciencia.

Tales son las tres tendencias principales ante las cuales nos encontramos en el momento en que Kant comenzará a filosofar:

tendencia racionalista, tendencia empirista y tendencia newtoniana. En cierta medida, podemos comprender la formación de la filosofía de Kant partiendo de la tendencia racionalista de Malebranche o partiendo de la tendencia newtoniana. En efecto, se ha hecho observar que la extensión inteligible de Malebranche se asemeja mucho a la extensión que concebirá Kant, con la diferencia de que la extensión de Malebranche es completamente inteligible, transparente al espíritu, mientras que el espacio kantiano tiene caracteres que no son completamente permeables al espíritu. No obstante, concuerda más con la derivación histórica real representarse la acción filosófica de Kant como una especie de trasposición de las ideas de Newton al plano humano. Según Newton, el espacio y el tiempo eran los órganos sensoriales de Dios; según Kant, son los órganos de la intuición humana.

Podríamos encontrar presentimientos o prefiguraciones del kantismo en discípulos de Leibniz como Euler, que decía que el espacio es una especie de postulado de la ciencia o, todavía, en un filósofo como Lambert, que veía en el espacio una "apariencia real".

Kant no podía aceptar la teoría empirista de Locke y de Hume que habría destruido los caracteres de necesidad y de universalidad de las matemáticas. Tampoco podía aceptar la teoría racionalista de Leibniz, constituida por dos elementos difícilmente compatibles, ninguno de los cuales acepta Kant, y según la cual el espacio es, por una parte, un concepto y un orden, y, por otra parte, es una percepción confusa. El espacio para Kant no es un concepto; hay en él un elemento que no puede racionalizarse completamente. De esto Kant se da cuenta señalando la disimetría de los objetos en el espacio; mi mano derecha no puede superponerse a mi mano izquierda. Y el espacio tampoco es percepción confusa: la geometría constituye la prueba de que no es confuso en manera alguna.

El problema de Kant consistía en explicar la posibilidad de la ciencia y, en particular, de las dos ciencias que a fines del siglo XVIII parecían estar constituidas de manera definitiva, la geometría euclidiana, instituida desde hacía siglos, y la física a la que Newton había dado una forma acabada. Pero el problema de Kant consiste, al mismo tiempo, en explicar cómo es que no se ha constituido una tercera ciencia: la metafísica. Tenía que encontrar una explicación tanto para la certidumbre de las primeras ciencias como para la incertidumbre de esta última. Además, lo habían impresionado las antinomias del espacio, tan

manifiestas en la filosofía de Leibniz. La razón, pensaba Kant, no puede decirnos ni que el mundo es limitado, ni que es ilimitado; no nos puede decir ni que es infinitamente divisible, ni que debemos detenernos en los átomos o en las mónadas.

Pero las matemáticas y la física están fundadas en lo que Kant llama juicios sintéticos *a priori*. Podrá, pues, formular el triple problema que se había planteado: posibilidad de la física y de las matemáticas, imposibilidad actual de la metafísica, en la forma siguiente: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*? Pero es necesario que expliquemos esta formulación kantiana. Según la lógica aristotélica, adoptada por Kant, el juicio es la afirmación de una relación entre un sujeto y un predicado. Ahora bien, un juicio verdadero o está fundado en la experiencia o no lo está. Si no lo está es *a priori;* si lo está es *a posteriori*. Por otra parte, o bien el atributo añade algo nuevo al sujeto, o bien no le añade nada. Si no le añade nada el juicio es analítico; si añade algo es sintético. Vemos fácilmente que hay juicios sintéticos *a posteriori* como los de: esta mesa es de color oscuro, o, el sol calienta la piedra. Vemos fácilmente también que hay juicios analíticos *a priori,* como el de: un triángulo tiene tres ángulos. En lo tocante a estas dos clases de juicios no parece que haya dificultad. En cuanto a los juicios analíticos *a posteriori* se ve con igual facilidad que son inútiles e inexistentes, ya que no vale la pena volvernos hacia la experiencia a fin de formar juicios analíticos a los cuales podríamos haber llegado sin la experiencia. Nos restan los juicios sintéticos *a priori,* como los de: dos más dos suman cuatro, la línea recta es la más corta entre dos puntos, todo acontecimiento tiene una causa. Los juicios que acabamos de mencionar en cierta manera parecen diferentes. Cuando digo: la línea recta es la más corta entre dos puntos, uno una cualidad, "línea recta", y una cantidad, "la más corta". Cuando digo: dos más dos suman cuatro, no tenemos unión de la cualidad y la cantidad, a menos que digamos que el número cuatro es una cualidad diferente de las cantidades dos y dos; y es esto lo que Kant tiende a decir.

El juicio: todo acontecimiento tiene una causa, es una de las raíces de la reflexión de Kant. Pero actualmente tenemos que considerar en particular los juicios matemáticos, puesto que queremos llegar a la teoría kantiana del espacio.

Los juicios sintéticos *a priori* son posibles en las matemáticas, según Kant, porque tenemos la intuición del espacio, porque llevamos con nosotros una forma de la intuición que es el espacio.

El espacio es, a la vez, lo que Kant llama intuición y aquello a lo que da el nombre de forma de la intuición; ya que para él las formas de la intuición son intuiciones.

Cuando Kant nos dice que son intuiciones, quiere a la vez separar al espacio y al tiempo de las sensaciones, por una parte y de los conceptos por la otra. El espacio no procede de las sensaciones; no proviene de la experiencia; más bien, es el origen de la experiencia; ya que habría una especie de petición de principio en decir que la idea de espacio nace de la experiencia exterior, pues la palabra exterior implica ya la idea de espacio. Si no hubiera espacio no habría experiencia, y el espacio no puede derivarse de la experiencia. Tal es, brevemente resumida, la exposición metafísica del espacio. Añadamos, para completar esta exposición, que según Kant podemos hacer abstracción de todo lo que está en el espacio, pero no del espacio mismo. Añadamos también que el espacio es infinito, y que nada infinito puede derivarse de la experiencia. Con esto último, Kant recupera el pensamiento de los filósofos clásicos y lo continúa. Esta exposición metafísica del espacio se confirma con la exposición trascendental. Cuando Kant habla de consideración trascendental quiere significar una consideración que parte del hecho de la ciencia y trata de explicar las condiciones de posibilidad. Ahora bien, las proposiciones matemáticas sólo pueden poseer caracteres de universalidad y de necesidad si no se derivan de la experiencia.

Pero Kant se distingue de los filósofos clásicos porque piensa que el espacio no es un concepto o, como decía Leibniz, un orden de conceptos. Tenemos el concepto de perro porque hemos visto cierto número de perros y hemos reunido sus caracteres comunes. Pero no sacamos la intuición del espacio del hecho de que hayamos contemplado espacios particulares; por lo contrario, construimos los espacios particulares a partir del espacio infinito. No pasamos de las partes del espacio al espacio sino que, por lo contrario, del espacio en general pasamos a los espacios en particular. Como decía Kant, desde su disertación de 1770, el espacio no es una noción abstracta que comprenda diferentes individualidades, una representación general que contenga representaciones más particulares, sino una representación singular que comprende en sí sus partes.

El espacio no es, pues, algo que se dé en las cosas antes de la intervención del hombre, no es, dice Kant en la disertación, una sustancia, no es un accidente, ni siquiera es una relación.

Brunschvicg ha dicho que Kant encontró un nuevo modo de existencia, la existencia de algo que no es ni sensación, ni producto de la sensación, ni concepto. Es ahí donde vemos la oposición entre Kant y el racionalismo de Leibniz, que considera el espacio como un orden confuso y sin embargo intelectual. Para Kant, el espacio no es confuso, ni tampoco es intelectual. Es una forma anterior a todo lo que se da en él, y, en la "Estética trascendental", aparece como una forma dada de golpe. Esta forma es algo profundamente vinculado a la sensibilidad; y la disimetría de las partes del espacio demuestra que no se reduce completamente al entendimiento puro.

Acabamos de decir que el espacio se constituye de un golpe; y esto es verdad, en efecto, respecto del espacio de la "Estética trascendental". Pero ya no lo es igualmente respecto del espacio tal como Kant lo presenta en la "Analítica trascendental". Cuando se trata del espacio de la "Estética trascendental", pasamos del todo a las partes, pero cuando llegamos a la "Analítica trascendental", vemos que Kant nos dice que vamos de las partes al todo, a formar el todo mediante un proceso intelectual de adición de parte a parte. Tal vez, podríamos decir que, mientras el espacio de la "Estética trascendental" es una intuición, el espacio de la "Analítica trascendental" se acerca mucho a ser un concepto y que, en todo caso, se forma poco a poco. Esta dualidad en la concepción kantiana plantea ciertamente un problema.

En la filosofía de Kant podemos ver el remate de toda la reflexión sobre el espacio que comenzó en el *Timeo* de Platón y que está caracterizada, sobre todo a partir de Descartes, por el hecho de que identificamos el espacio del sentido común, el espacio en que nos movemos, con el espacio matemático.

Sería interesante comparar la teoría de Leibniz y la teoría kantiana del espacio. Sin duda, al decir que el espacio es un orden, Leibniz parece conformarse más a la realidad primera. Russell dice que la evolución de la ciencia da razón a Leibniz contra Kant, en cuanto Leibniz muestra en el espacio un conjunto de relaciones. Pero, por otra parte, insistiendo en lo que no es reductible a la pura intelectualidad en el espacio, también Kant se conforma a una realidad primera. Así, ambos nos permiten captar algo real. Pero ambos, al dar a su teoría una forma finalmente intelectual, uno concibiendo un orden racional, el otro una forma de la intuición homogénea e infinita, nos alejan de esta realidad de la que hablamos, aun si nos ayudan a darnos cuenta de lo que es el espacio matemático formado por el enten-

dimiento. Sin duda, habrá que rebasar cada una de estas dos teorías para ir hacia la realidad del fundamento del espacio, concediendo que Kant ha visto profundamente el carácter del espacio matemático y que Leibniz, en la multiplicidad de los aspectos de su teoría, nos ayuda a percibir a la vez lo que hay de intelectual y lo que hay de confuso en el espacio.

Entre las innumerables objeciones que se le han hecho a Kant, podemos mencionar algunas de las que Russell le ha dirigido. Dice que hay que distinguir en la geometría dos elementos totalmente diferentes: uno *a priori*, otro *a posteriori;* el *a priori* no es sintético; y, según Russell, en la base de las matemáticas hay un puro juego de conceptos lógicos. Sin duda, hay algo más que este elemento *a priori* y analítico; hay afirmaciones sintéticas; pero éstas son *a posteriori*. Nos encontramos, pues, no en presencia de juicios sintéticos *a priori*, sino de juicios analíticos *a priori* y de juicios sintéticos *a posteriori*. Ya Hegel, en la crítica que hace de la teoría de Kant en la *Gran lógica*, había presentado observaciones semejantes.

Es conveniente ahora examinar el desarrollo de la teoría del espacio después de Kant. Los neokantianos como Natorp y Cassirer, insisten en el elemento conceptual del espacio. Están de acuerdo con Kant en sostener que el espacio es un medio para construir la objetividad, pero hacen pasar a segundo plano la idea de intuición; el espacio se convierte en concepto o, inclusive, en idea. Otros filósofos, más próximos al empirismo, como Heymans y Stallo, están de acuerdo con los anteriores en decir que el espacio es un esquema abstracto de las sensaciones posibles del movimiento. En el extremo de este grupo, encontraríamos los filósofos que insisten en el carácter imaginativo del espacio, y que continúan así ciertas indicaciones de Schelling. Uno de los remates posibles de tales concepciones sería la idea de espacio como pura ficción de nuestro entendimiento; y otra culminación sería la afirmación de Bergson.

La teoría de Kant, a pesar de su importancia, no ha impedido que otros filósofos sostengan que hay una realidad objetiva que corresponde al espacio. Según ellos, el espacio no es sólo una forma de intuición; por ejemplo, Maimon dice que es una forma de la diferencia sensible. Un contemporáneo de Kant, Schulze, decía que para que el movimiento sea posible debe existir un espacio. Más tarde, Trendelenburg piensa que la necesidad de la representación espacial se explica por su objetividad. Feuerbach sostiene que el espacio es la forma de existencia de todos los seres.

Es la ley del ser, tal como es la ley del pensamiento; es la revelación del infinito real. Para filósofos de esta clase, será imposible explicar el espacio mediante puras relaciones de pensamiento.

Así, hemos visto los problemas que plantea al pensamiento filosófico la constitución del espacio matemático, tal como ya podía verse en la geometría de Euclides, y tal como podemos verla en la física de Descartes y de Newton. De ahí una parte de las teorías de Platón en la Antigüedad, de ahí las teorías de Descartes, de Spinoza, de Malebranche y de Newton. Hemos visto también la resistencia que los empiristas hacen a la afirmación de una existencia real del espacio. Hemos visto cómo Kant, al transferir el problema a un plano diferente del psicológico, nos hace tomar conciencia de los supuestos que se encontraban en el fondo del pensamiento de Descartes y de sus sucesores, y da cuenta y razón del carácter de universalidad y de necesidad de la física de Newton.

En el siglo XIX se producen muchos cambios en las condiciones mismas de la teoría del espacio. Para Kant sólo había una forma del espacio, el espacio euclidiano, homogéneo, infinito, de tres dimensiones. Pero el desarrollo de las geometrías no-euclidianas nos lleva a concebir que puede haber espacios diferentes del euclidiano; pero si no podemos tener la intuición, o inclusive ni siquiera formarnos la imagen, podemos por lo menos concebirlos. Sin duda, un kantiano replicaría que estos espacios de más de tres dimensiones no tienen derecho al título de espacio. En todo caso, a partir de estos espacios nos vemos llevados a reflexionar sobre el espacio de una manera nueva. Además, algunos de estos espacios son finitos, y Einstein enunciará la idea de que el espacio en realidad es finito.

También hay que tener en cuenta el hecho de que, con la teoría de los cuantos, la discontinuidad pasa a primer plano. ¿Podemos, entonces, conservar un espacio cuyo carácter esencial sería el continuo?

La negación de la simultaneidad repercutirá por fuerza también en la concepción del espacio, pues éste está estrechamente vinculado al tiempo.

Tenemos ahí, pues, otras tantas diferencias entre las concepciones nuevas del espacio y la que las precedió.

El desarrollo de las geometrías no-euclidianas ha contribuido a la formación del pragmatismo, a la idea de que elegimos arbitrariamente de entre todos los espacios posibles un espacio que se presta mejor a que nos demos cuenta de nuestra realidad. El espa-

cio se manifiesta, así, como una especie de instrumento y de postulado útil para que nos volvamos a encontrar en la complejidad fluida de lo real.

Por otra parte, Mach y sus seguidores, Poincaré y Russell, insisten en la diferencia entre el espacio táctil, gustativo y olfativo. Carnap trata de sistematizar las diferentes nociones de espacio distinguiendo un espacio formal, un espacio intuitivo y el espacio físico. El espacio formal sería una pura multiplicidad lógica, y, según Russell, es ahí donde encontraremos la ocasión de los juicios analíticos *a priori*. Respecto del espacio intuitivo, sería verdadera la teoría de los juicios sintéticos *a priori*, no según Russell, que niega tales juicios, sino según Carnap, sin que para él sean completamente independientes de la experiencia. Por último, existiría un espacio físico que sería estudiado por la geometría, en cuanto es la primera parte de la física, y sobre el cual haríamos juicios sintéticos *a posteriori*.

Los psicólogos insisten en el lazo entre el espacio y el cuerpo, y contribuyen también a llevar la atención desde el espacio matemático hasta sus orígenes.

La idea de una unión estrecha entre el espacio y el tiempo, de tal manera que no se puede hablar de uno aparte del otro, se abre paso igualmente.

Hemos visto que la teoría kantiana no puede subsistir, en el sentido de que la idea de juicio sintético *a priori* se pone en discusión y que inclusive, yendo más lejos, podríamos poner en duda la legitimidad de la distinción entre juicio analítico y juicio sintético. ¿En un sentido, no es analítico todo juicio? ¿No es sintético, en un sentido, todo juicio? Además, hemos visto desaparecer el marco espacial homogéneo e infinito que Kant describía o presuponía en la "Estética trascendental".

Todo este conjunto de factores y de razones explica que, precisamente después del momento en que Kant había definido de la más pura manera el espacio matemático, muchos pensadores tiendan a afiliarse a una concepción por entero distinta del espacio. Podemos considerar que la teoría de Whitehead sobre el espacio es el signo y el síntoma de este cambio, al que volveremos al hablar del espacio como cualidad. Entre los filósofos que podemos considerar clásicos, es a uno de los que hemos mencionado menos, a Berkeley, al que podríamos vincularlo. Berkeley insistió en el carácter artificial del espacio matemático. Whitehead pone en tela de juicio dos de los principales supuestos de la teoría cartesiana del espacio. Según él, no existe en la naturaleza

esa separación de unas partes respecto de otras que es característica del espacio de Descartes. Una cosa no está solamente donde se encuentra; está también donde actúa; de hecho, está por doquier; de esta manera Whitehead se ve llevado a criticar lo que llama la teoría de la situación única. Además, pone en tela de juicio la separación que Descartes efectúa entre el espíritu y la extensión y piensa que esta bifurcación de la naturaleza es, según su expresión, el pecado original de la filosofía moderna.

Así, al término de esta historia del espacio, vemos que el espacio acabado y simple de Newton es sustituido por una figura infinitamente compleja.

En la idea misma de espacio habría que distinguir el espacio como conjunto de las distancias y la idea de espacio como continente. Estas dos concepciones han estado en lucha, y sin embargo a veces se han unido. Pero lo que subsistirá para una meditación que quiera buscar detrás del espacio las subestructuras del espacio, serán las cosas, las cosas en cuanto se encuentran a distancia unas de otras, las cosas en cuanto unas contienen a las otras. Recordando lo que dice James de los sentimientos de *en*, de *al lado de*, diremos que lo que nos queda entonces del espacio son tales sentimientos. El espacio es una idea abstracta, como dijo Berkeley. Lo que hay son las cosas, los acontecimientos, y nuestros sentimientos ante ellos.

A decir verdad, no podemos ni sostener que el espacio sea finito, ni sostener que sea discontinuo; ya que son las cosas en el espacio (si podemos emplear todavía esta expresión) las que son discontinuas, y finita la materia contenida en el espacio.

Pero ¿podemos detenernos ahí? ¿No habrá, entonces, que rebasar el espacio, y no solamente el espacio-cantidad, sino también el espacio-cualidad que hemos presentido anteriormente, para ir hacia algo anterior? Por debajo del espacio matemático y antes de él, hemos encontrado este espacio denso y voluminoso de la experiencia primitiva; pero ¿no nos vemos llevados a decir que no podemos detenernos en este espacio mismo? Lo que encontramos, entonces, es el sentimiento de las cosas que están unas delante de otras, o detrás unas de otras, que están a derecha o a izquierda; la idea de espacio, e inclusive este sentimiento del espacio primitivo, no es sino una abstracción que se realiza a partir de estos sentimientos heterogéneos ante las cosas del espacio-tiempo, ante los acontecimientos.

Si nos volvemos hacia la historia de la idea de espacio que hemos esbozado, podemos decir que, para los antiguos, la canti-

dad era lo indeterminado, que con la ciencia moderna ha cobrado la forma precisa del espacio, y que el espacio se ha convertido en esa yuxtaposición de partes que parecía ser en Descartes. Pero ahora llega un tercer momento, en que el espacio cartesiano y el espacio de Newton son, a su vez, destruidos por el progreso de la ciencia.

Encontramos aquí algo análogo a lo que hemos visto en nuestro estudio de la forma. El espacio no es algo que esté separado de la materia, salvo si se trata del espacio intelectual que es una ficción. No podemos ni siquiera decir que es una forma dada con la materia, es solamente una manera en que la materia se nos aparece.

Por oposición a los pensadores idealistas, con los que, por lo demás, a menudo está de acuerdo, Husserl ha insistido en la objetividad del espacio y del tiempo; y sólo, en efecto, si los consideramos desde el principio como objetivos podemos concebir la formación del tiempo y del espacio tal y como los concebimos.

Algunos filósofos se han preocupado por saber qué es el espacio en sí mismo. Para Hegel, el espacio es la indiferenciación, es lo de fuera, que es una fuerza de negación; es lo exterior sin contenido e indiferente; y, por último, será algo contradictorio, una pura apariencia. Para Schelling, el espacio es una especie de detención en el tiempo, mientras que el tiempo es una especie de movimiento del espacio. Novalis expresaba ideas semejantes; decía que el espacio es una especie de precipitado del tiempo, de depósito del tiempo. A veces, también, ha dicho que hay dos principios en el universo, el principio de todo lo que es estable, y el principio de todo lo cambiante.

Encontraremos algo análogo a las ideas de Novalis y de Schelling en Bergson; y tal vez la influencia de Ravaisson en Bergson explicaría la semejanza con Schelling. Bergson nos muestra el espacio como una disminución y una interrupción de la tensión universal.

La teoría de Alexander es diferente; según él todo está hecho de espacio y de tiempo, o, podríamos decir, de alma y de cuerpo, ya que para él el tiempo es el alma del espacio o, si se prefiere, a la inversa, el alma es el tiempo del cuerpo; y, así, el motor de todo es el tiempo, o es el alma, pero estos principios mismos del movimiento existen sólo porque hay un fundamento en el que reposan, y que es su cuerpo que es el espacio. Así, en su gran obra, Alexander muestra a todas las cosas en el proceso de elevarse sin cesar al grado superior en virtud de este principio del

movimiento que es el tiempo. Podemos comparar su concepción, en determinados respectos, a la de Hegel.

El error de la teoría de Alexander consiste en que parece admitir un espacio separado del tiempo, al que el tiempo comunicaría movimiento. Las teorías "románticas" que sitúan el movimiento al comienzo (las de Schelling, Novalis, Bergson) parecen preferibles. En el principio era y es el devenir.

Nos quedaría todavía una cuestión metafísica, a saber: ¿cómo explicar que haya espacio? Plotino, Novalis, Bergson, y en ciertos pasajes Leibniz, han indicado respuestas muy análogas a esta cuestión, diciendo que el espacio es una especie de descanso. La extensión es distancia y distensión. Es un fenómeno análogo a aquel que se produce cuando en el momento de un aflojamiento de nuestra atención las cosas o las palabras de un discurso parecen despegarse unas de otras.

Podríamos también emitir la idea de que el espacio es una manera en que lo real se ordena para satisfacer el principio de no-contradicción. La realidad, para no recibir al mismo tiempo y en un mismo lugar diferentes predicados, debe revestir estas formas que son el espacio y el tiempo.

Si consideramos el espacio desde un punto de vista intelectual, podemos decir en efecto que el espacio es una manera de hacer que lo real respete el principio de no-contradicción, puesto que permite alojar en diferentes puntos juicios contradictorios, como el tiempo permite situarlos en diferentes instantes. Pero esto se aplica sólo a un espacio concebido de manera intelectual. Y lo que encontraremos detrás y debajo de él es una espacialidad más profunda, en la que los puntos ya no están separados de los puntos, donde las partes de espacio se entremezclan. Así, rebasamos el primer espacio que era un instrumento para la aplicación del principio de contradicción, y encontramos otro que es un triunfo sobre este principio.

El espacio lógico e intelectual es descanso, y está de acuerdo con el principio de no-contradicción. Si ahora nos volvemos hacia este espacio primitivo de que hemos hablado, y hacia esta irradiación universal, ya no hay acuerdo con el principio de contradicción. Así, nos encontramos en presencia de dos ideas de espacio, o más bien de una idea y de un sentimiento del espacio, la primera conforme a los principios de la lógica y el segundo, por el contrario, conforme a lo que a la lógica parecería contradicción.

¿Se plantea la cuestión de su origen, en lo tocante a este segundo espacio? Es idéntico al mundo. Y para poder imaginarlo

(ya que no podemos concebirlo) tenemos que esperar el momento en que, detrás de la cantidad, veremos reaparecer la cualidad. Ya, a lo largo de este capítulo, hemos visto aflorar esta idea, en particular a partir del momento en que, en el siglo XIX, se han separado diferentes formas de espacio.

Capítulo III

LA IDEA DE MATERIA

Antes de que se hubiera desprendido claramente la idea de materia, había ya en el espíritu de los filósofos algo que correspondía a lo que esta idea llegaría a ser un día. En Anaxágoras encontramos una concepción de elementos idénticos que se encuentran en todas las cosas, y cada cosa es lo que es porque están en ella mejor representados ciertos elementos, más vigorosamente presentes que los otros. Recibe su nombre de estos elementos que se encuentran en ella en mayor número. En Empédocles, las dos fuerzas del amor y del odio obran sobre los cuatro elementos. Los atomistas se oponen a Anaxágoras y a Empédocles, en particular, por el hecho de que, mientras para estos últimos el universo es un pleno, los atomistas insisten en la existencia del vacío. Como observa Burnet, es un hecho curioso que hayan sido estos materialistas los primeros que dijeran que una cosa puede ser real sin ser un cuerpo.

En Platón, y sobre todo en Aristóteles, la idea de materia se encuentra más claramente definida. Una estatua está hecha de mármol, una mesa está hecha de madera. *Materia,* es, primero, la madera. (En cuanto al origen del término *hyle,* no se conoce con certeza, pero tal vez corresponda a la misma raíz que *sylva.*) La materia es lo material, o el material con que se hacen las cosas.

El espíritu griego, como hemos observado (y tal vez tengamos que extender esta observación al espíritu en general) concebía todas las cosas al modo de la obra de arte o del objeto artificial. Se vio llevado a pensar que toda cosa está hecha de una manera análoga a la de la estatua cuya materia son el mármol o el bronce, y cuya forma es la persona representada.

En el *Timeo,* Platón se representa la materia como algo indeterminado y que no podemos percibir sino sesgadamente, "guiñando el ojo", razonando con ayuda de un "razonamiento bastardo". Es el receptáculo universal, la nodriza universal, una cosa agitada por movimientos sin orden, pero también aquello

en lo que, por influencia de las ideas, las cosas particulares llegarán a precisarse.

Es la misma idea que, más tarde, en otra forma, Platón definió en las lecciones de las que Aristóteles nos conserva el eco, como la dualidad de lo grande y de lo pequeño, la díada indeterminada, lo indefinido que se encuentra en el fondo de las cosas, y que deviene delimitado sólo por la acción del *peras,* del límite.

Robin ha pensado que esta materia de Platón, por lo menos en la forma de *chora,* puede vincularse a la idea de materia en Descartes, es decir, a la extensión. En efecto, Platón emplea la palabra *chora,* espacio, al mismo tiempo que la palabra *hyle.* Tal vez hay en Platón dos ideas de materia: la idea harto primitiva de ese fondo caótico del que todas las cosas están hechas y la idea de una materia que la inteligencia puede comprender. Pero la más visible en Platón es la primera idea, y, por tanto, no convendría insistir mucho en las analogías que existirían aquí entre Platón y Descartes.

Para Aristóteles hay diferentes grados de materialidad. Hay materias que están más o menos dotadas de forma. Esta mesa está hecha de madera, pero la madera misma ya tiene una forma, ya es un compuesto de forma y de materia. Por tanto, hay que ir más allá de la madera para ver la materia; llegaremos así a los componentes de la madera; pero éstos a su vez están compuestos de materia y de forma; no encontramos nunca una materia completamente desprovista de forma. Ésta escaparía a nuestras miradas, puesto que para Aristóteles toda determinación se hace mediante la forma.

Aristóteles liga la idea de materia a la de potencia. Se representa al mundo como si estuviera constituido por formas impuestas a una materia que carece de forma.

La materia tiene en sí dos tendencias contradictorias; por una parte, es tendencia a la forma, y por otra parte es rebelión contra la forma. La materia dominada por la primera tendencia es la que vemos en los seres orgánicos normales, la segunda es la que se manifiesta en la formación de los monstruos, de todo lo que está desorganizado, de los hechos fortuitos. Así, hay un conflicto en la concepción de la materia en Aristóteles y en la materia misma tal y como él la concibe.

La multiplicidad de los seres de una misma especie proviene en nuestro mundo del hecho de que hay una materia. Pero, para el mundo supralunar, para los seres sin materia como las almas de

los astros, y con mayor razón para Dios, la individuación no podrá efectuarse por la materia; será llevada a cabo por la forma; las cosas eternas carecen de materia, salvo las que se mueven en el espacio. Así, aquí en la Tierra la materia efectúa la individuación, pero es la forma la que la lleva a cabo en las cosas divinas.

En la Edad Media se enfrentan dos interpretaciones de Aristóteles, dos interpretaciones del mundo en general: individuación por la materia, individuación por la forma.

Estas discusiones han contribuido a desacreditar esta concepción de la materia. En efecto, planteaban tantos problemas como resolvían. Como escribe Russell, "el empleo de la idea de potencia como concepto fundamental e irreductible, oculta siempre una confusión de pensamiento". Esta teoría de la materia en Aristóteles era, en efecto, una traducción en términos filosóficos apenas elaborados de observaciones tomadas de un sentido común apenas desbastado, una teoría que se encuentra a mitad de camino entre una percepción ingenua y la meditación filosófica, sin que se acerque lo suficiente a la percepción como para darnos la idea de nuestro ser en el mundo, y sin acercarse lo suficiente a la reflexión como para satisfacer nuestro entendimiento. Así, los filósofos que han empleado esta idea se han visto metidos en multitud de dificultades.

Sin embargo, esta concepción aristotélica de la materia ha dominado el pensamiento, con algunas excepciones, como la que representa por ejemplo el materialista David de Dinant, hasta Galileo y Descartes.[1]

Podemos pasar a la teoría de la materia que se desarrollará con la ciencia moderna. Era natural que los griegos pensaran que la materia era indeterminada, puesto que les faltaban los instrumentos intelectuales y materiales para determinarla; era natural también que la ciencia moderna quisiera reducir esta idea a una concepción clara. Descartes se pregunta qué hay de claro y distinto en la idea de materia, y llega a la conclusión de que sólo hay una cosa clara y distinta, que es la idea de extensión. La obra de Descartes ha consistido en eliminar de la materia todas las cualidades secundarias que, según él, provienen de las reacciones de nuestros sentidos y de la materia y que, finalmente, están sólo en el espíritu. En la idea de materia lo único verdadero es la idea de espacio, de espacio cuantitativo, geométrico.

[1] Hay que tomar en cuenta, en ciertos círculos, el desarrollo de la concepción gnóstica y maniquea de la materia.

Otro carácter de la teoría cartesiana de la materia estará constituido por la insistencia de Descartes en lo pleno; es esto lo que explicará que, en última instancia, para él no pueda haber, en su mundo, más que torbellinos.

Por diferente que sea la concepción cartesiana de la materia de la concepción aristotélica, puede decirse que en él hay igualmente un vínculo estrecho de la materia con el pensamiento humano. La materia ya no se concibe según el modelo de la fabricación de objetos por el hombre, pero no se conserva de la materia más que lo transparente al espíritu, lo permeable al espíritu humano. Es la materia concebida por el hombre, por la razón humana. Inclusive, puede decirse que es una materia más construida por el hombre que la materia aristotélica; esta última estaba construida de acuerdo con el modelo de la fabricación humana, pero nos conducía a algo que, finalmente, apenas podíamos concebir, mientras que la materia de Descartes es una construcción humana.

Lo mismo que la materia concebida por Aristóteles, la materia cartesiana plantea tantos problemas como resuelve, y se conocen las dificultades de Descartes ante el problema de la unión del alma y del cuerpo.

Tampoco es sorprendente ver a Leibniz retornar, en muchos respectos, a una concepción de la materia más semejante a la aristotélica. La materia ya no es pura extensión, como para Descartes; ya que la extensión, concebida como constituida únicamente por puntos idénticos los unos a los otros, sólo puede ser una ficción para Leibniz; no hay nada idéntico en la naturaleza. Aunque a veces llame fenómeno bien fundado a la extensión, lo real es para él lo que se esconde detrás o debajo de las cosas que se extienden. Lo real son las fuerzas y las almas; simplemente las mónadas que forman la materia son almas momentáneas, por oposición a las almas que constituyen nuestros espíritus y que son almas dotadas de memoria.

Como en Aristóteles, encontraremos en Leibniz una jerarquía de materias; la materia segunda es la que recibe la influencia de la forma, pero, finalmente, en virtud de un movimiento de descenso, llegamos a la materia primitiva, a la materia primera que es esencialmente limitación de la criatura.

Leibniz constituye, en oposición a las teorías cartesianas, una teoría dinámica de la materia. Como las anteriores, ésta está en relación con el pensamiento general del filósofo que la forma, en relación con el pensamiento humano en general, tal como él

lo concibe. Lo real está constituido por fuerzas, y el pensamiento humano percibe fuerzas en sí mismo y en las cosas.

La posición de Leibniz ejerció influencia en ciertas teorías físicas, por lo demás contaminadas de metafísica, en particular en el pensamiento de Boscovitch a fines del siglo XVIII.

Llegamos ahora a Kant. Tenemos allí una concepción tan "humana" como las precedentes. En Descartes la materia es una idea del espíritu. En Kant su concepción proviene de la imposición de las formas de espacio y de tiempo a las cosas. Sin embargo, existe la diferencia de que, más que los demás filósofos, Kant tiene conciencia del carácter humano de su concepción y, por eso mismo, permitirá que el espíritu humano se libere. En segundo lugar distingue mejor que Descartes el espacio y la materia, en cuanto ésta última está dotada de fuerza. El espacio y el tiempo no bastan para constituirla; es necesario también que intervengan las categorías de sustancia y de causalidad. En tercer lugar, en cuanto al espacio mismo, el espacio kantiano es menos un concepto, como el de Descartes, que una forma de lo que Kant llama la sensibilidad.

Hegel, atendiendo ciertas indicaciones de Kant, concibe a la materia como caracterizada esencialmente por la pesantez; al mismo tiempo es, como había dicho la filosofía clásica, el hecho de que las cosas estén fuera unas de otras, por oposición al espíritu que es esencialmente interioridad.

Podríamos seguir la evolución de la concepción de materia en la filosofía del siglo XIX. Bergson gustaba de recordar la fórmula de Ravaisson semejante a ciertas ideas de Schelling: "la materialidad pone en nosotros el olvido".

Hemos considerado hasta ahora sólo una de las corrientes de la filosofía. Pero podríamos examinar igualmente la otra corriente, el materialismo, desde Demócrito, para el que el alma está compuesta de átomos y el mundo entero se explica por el mecanismo, pasando por los epicureos, hasta Hobbes y los filósofos del siglo XVIII.

Convendría tener en cuenta, en la formación de la idea de materia, la oposición de la causa material, tal como ha sido definida por Aristóteles, a la causa formal y a la causa final a la vez. La filosofía racionalista moderna formada y formulada por Descartes, esencialmente, es una negación del papel de la causa final. Sin duda, se conserva en ciertos sentidos la causa formal; pero cada vez se identifica más con la causa eficiente.

Toda doctrina que hace pasar a primer plano la idea de ma-

teria propenderá a identificar causa material y causa eficiente, a ver en la materia el fundamento de las distintas causas eficientes.

El materialismo no es tan fácil de definir como parece. Dice Hobbes: "todo es cuerpo, toda sustancia es cuerpo". Dice a Descartes "decís que el alma es sustancia, pero eso quiere decir que es cuerpo". Pero, ¿qué es un cuerpo? Para Hobbes, la idea de cuerpo comprende la idea de esfuerzo, de tendencia al movimiento, el *conatus.* Esta idea de *conatus,* que se desarrolló por influencia de la ciencia del Renacimiento, no ha dejado de obrar sobre la idea de fuerza tal como la concibe Leibniz. Hay en el cuerpo esfuerzo y movimiento hacia el momento siguiente. Es decir, que la materia no puede definirse completamente por la reducción a la extensión.

En los filósofos del siglo XVIII han influido ciertos aspectos de la filosofía de Descartes, así como los fracasos de esta filosofía. Descartes había pensado que el alma, si no es fuente de movimiento, puede por lo menos dirigir los movimientos. La observación del carácter no-científico de esta afirmación lleva a ciertos filósofos a negar el papel desempeñado por un principio espiritual, y encontrando en Descartes la teoría de los animales-máquinas, la extienden al hombre, pensando que no hay por qué separar, en lo tocante a esto, al hombre de los animales. Tal es el pensamiento de La Mettrie.

Pero, todavía más claramente que en Hobbes, hay que observar en la mayoría de los materialistas del siglo XVIII, y particularmente en Diderot, una concepción muy amplia de la materia, en la que están comprendidas las ideas de fuerza y de movimiento. Para Diderot todo es vida y movimiento. Todo se agita en la naturaleza y la masa misma agita la masa.

Para caracterizar el materialismo del siglo XVIII podemos recordar este pasaje de d'Holbach: "los hombres han considerado a la materia como un ser único, burdo, pasivo, incapaz de moverse, de combinarse, de producir nada por sí mismo; siendo que deberían haberla considerado como un género de seres en el que todos los individuos diversos, aunque tengan algunas propiedades comunes como la extensión, la divisibilidad, la figura, etc., no deben clasificarse en una misma clase ni comprenderse de acuerdo con una misma determinación". Así, vemos a d'Holbach insistir en la heterogeneidad de la materia.

A pesar de esto, los materialistas, tanto como los cartesianos y los espiritualistas en general, se encuentran ante el problema de la acción recíproca del alma y del cuerpo. Una de las solucio-

nes propuestas sería el epifenomenismo: el espíritu sería un efecto del cuerpo, pero no podría ser causa de ningún movimiento en el mundo de los cuerpos. Pero esta idea de un efecto que no puede ser causa a su vez, parece distar mucho de lo que observamos habitualmente. Una segunda solución consistiría en la negación del espíritu; pero inclusive esta negación es difícil. Se dirá sin duda que el espíritu es una ilusión; pero la palabra ilusión supone que hay alguien que padece esta ilusión. Aun si se admite que este argumento no es completamente probatorio, y que se puede llegar por último a una concepción según la cual el espíritu se identifica con la materia, hay que reconocer que el camino que hemos de recorrer para llegar a esta conclusión está sembrado de dificultades. Una tercera solución consistiría en admitir que todas las cosas tienen una aspecto material y un aspecto espiritual. Esto es lo que nos dice Haeckel; pero hay que reconocer que, en este caso, no nos alejamos mucho del espiritualismo. Otro tanto sería si nos representáramos, sin duda con razón, la materia como algo mucho más móvil que la materia concebida comúnmente. Aquí, nos encontraríamos en presencia del materialismo dialéctico.

El movimiento, dice Engels, es el modo de existencia de la materia; no podemos concebir la materia sin movimiento, de la misma manera que no podemos concebir el movimiento sin materia.

El marxismo se constituye primero como consecuencia y al mismo tiempo como refutación del hegelianismo. Hegel considera como producto lo que, por el contrario, es realmente el elemento productor, nos dice Marx. Se tratará entonces de dar un nuevo fundamento empírico a la realidad tal como la describe Hegel, y este fundamento empírico será, al mismo tiempo, un fundamento racional. "El hecho de que se parte no ha sido captado como tal, sino como resultado místico. Lo real se convierte en fenómeno, pero la idea no tiene más contenido que este fenómeno." Hegel hace de la idea el sujeto y del sujeto real hace un predicado. "No puede expresarse lo que es la realidad en el lenguaje de la abstracción. La realidad es un *inter-esse* entre la unidad abstractiva del pensamiento y del ser."

"Lo que hay de grande en la fenomenología hegeliana y en sus resultados finales, en la dialéctica, en la negatividad como principio motor y constructor, es que Hegel capta la autoproducción del hombre como un proceso, proceso de objetivación en cuanto oposición, proceso de exteriorización, y proceso, por así

decirlo, de supresión de esta exteriorización; y que así capta la esencia del trabajo y el hombre objetivo, verdadero porque es real, como resultado de su propio trabajo." "La fenomenología es la crítica oculta, oculta a sí misma y que se mistifica a sí misma; pero en cuanto mantiene la enajenación del hombre, contiene ya en sí, ocultos, todos los elementos de la crítica, preparados y elaborados en una forma que rebasa ya con mucho el punto de vista propiamente hegeliano." Este punto de vista, en efecto, era el del espíritu abstracto, el de la conciencia de sí. Para el hombre se tratará, después de haber pasado por la etapa necesaria de la enajenación, en la que toma conciencia de sus objetos, pero bajo una forma exterior, de llegar a una conciliación que por su carácter concreto rebasará la conciliación hegeliana, y que le dará cumplimiento. Así, podrá oponerse a la dialéctica hegeliana del espíritu una dialéctica materialista de la naturaleza, cuyo sujeto será el hombre que "inhala y exhala" todas las fuerzas materiales. La esencia objetiva del hombre crea los objetos, puesto que los objetos la ponen, porque el hombre es inmediatamente "ser natural", sufriente, apasionado. Pero el hombre no es sólo un "ser natural", es también un ser social. Está en la historia. "La historia es la historia natural del hombre."

Si la dialéctica de Hegel es exacta en su conjunto, podemos concluir que sus afirmaciones deben completarse; no sólo es verdad decir que todo lo real es racional, y que todo lo racional es real; hay que decir también que todo lo que es real deviene, poco a poco y con el transcurso del tiempo, irracional, y que todo lo racional está destinado, poco a poco y con el transcurso del tiempo, a devenir real.

Marx y Engels hablan de una *praxis* transformadora que reproduce el ritmo de la dialéctica hegeliana al mismo tiempo que toma en cuenta el antropologismo de Feuerbach. Quieren vencer el carácter abstracto de toda teoría.

Hay una *praxis revolucionaria,* que es conocimiento en cuanto es acción: "Los filósofos han tratado de interpretar el mundo, pero hay que transformarlo."

Se ha dicho que en el marxismo hay una especie de fatalismo. Pero los marxistas parecen poder defenderse de esta característica. Como escribió Engels "no se trata de una acción automática de las condiciones económicas; los hombres mismos hacen su propia historia, pero en un medio dado que la condiciona".

A partir de ahí se precisa el pensamiento de Marx. "El ma-

terialismo moderno, según lo que ha escrito Engels, ve en la historia el proceso del desarrollo de la humanidad, cuyas leyes ha de descubrir." Pero, la sociedad de nuestros días está formada por individuos aislados, enajenados de su condición de pertenencia a la humanidad. El pensamiento de Marx, entonces, se convertirá en una crítica de la enajenación del hombre. Y en crítica de las condiciones económicas en que vive. Esta crítica pondrá de manifiesto el hecho de que la vida del hombre en la sociedad, e inclusive en la sociedad regida por la propiedad individividual; se cumple mediante el trabajo. Pero en la sociedad actual, "bajo la apariencia de un reconocimiento del hombre, la economía nacional cuyo principio es el trabajo es más bien cumplimiento consecuente de la negación del hombre". "El dinero ha despojado al mundo entero, al de los hombres y a la naturaleza, de su valor particular. El dinero es la esencia enajenada del trabajo y de la existencia del hombre, y el hombre está dominado por esta esencia que se le ha vuelto extraña."

Marx concibe un humanismo positivo que será el verdadero devenir de la historia, la realización de la esencia del hombre, la solución de la contradicción entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre, entre la objetivación y la afirmación de sí, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y la especie. "La tarea de la historia —dice Marx— consiste en establecer, después de que se ha desvanecido el más allá de la verdad, la verdad del más acá. El primer deber de la filosofía es ponerse al servicio de la historia, desenmascarar la autoenajenación... la crítica del Cielo se transforma con ello en crítica de la Tierra; la crítica de la religión en crítica del derecho, la crítica de la teología en crítica de la política."

Vemos cómo se construye el materialismo dialéctico. Partiendo de una base muy general, Marx precisa y particulariza cada vez más sus conclusiones, de tal manera que la dialéctica universal que concebía primero se presenta al final esencialmente en términos de la lucha de clases y de la dictadura del proletariado. Pues él piensa que sólo con esta condición podrá ser la dialéctica no sólo fuerza comprensiva e interpretativa, sino fuerza activa y transformadora. Ya que sabemos que lo que quiere no es sólo interpretar el mundo, sino cambiarlo.

Se tratará de saber si no hay contradicción entre los dos elementos de esta doctrina: entre el materialismo y la dialéctica, si la dialéctica no dialectiza por fuerza el materialismo y lo hace pasar por algo distinto; ya que ¿cómo tener una idea precisa

de la materia, y cómo dar un sentido preciso a la palabra materialismo si hay movimiento tanto en el espíritu como en la materia?

De cualquier manera, expresemos el valor de cada uno de los dos elementos que constituyen el materialismo dialéctico, del que afirma el movimiento universal, y del que, por lo menos en el pensamiento de algunos de sus teóricos, es la afirmación de una realidad independiente del pensamiento. Y en efecto, cuando Lenin opone materialismo y empiriocriticismo lo hace sobre todo porque el materialismo es un realismo. Podríamos observar que aquel a quien Lenin considera como uno de sus más grandes adversarios filosóficos, Berkeley, había ligado inclusive el idealismo y el inmaterialismo. Berkeley niega el materialismo porque la materia es una idea general y para él no existen las ideas generales. Además, para él, ser es ser percibido; las ideas están siempre en un espíritu. Mostrando que no hay diferencia entre las cualidades secundarias y las afecciones tales como el dolor y el placer, mostrando también que no hay diferencia entre las cualidades secundarias y las cualidades primarias, lo hace entrar todo en lo espiritual; la materia es un conjunto de ideas, de ideas particulares, y estas ideas están en el espíritu. Lo que afirma Lenin, por lo contrario, es que hay algo dado, y que hay que partir de esto dado. Cuando Lenin habla de materialismo muy a menudo está pensando en el realismo. Sin embargo, conviene añadir que una afirmación naturalista del carácter fisiológico de todo lo que hay en el hombre, ligada a una afirmación del carácter físico de todas las cosas, viene a sumarse a la simple afirmación del realismo —que acabamos de poner en el primer plano— del pensamiento de Lenin. Así, pues, y éste es el tercer elemento que distinguiremos, hay en el materialismo un esfuerzo importante para darnos una visión única y total de lo real.

Así la dialéctica, el materialismo en cuanto realismo y aun el materialismo en cuanto afirmación de una unidad de todas las cosas, son válidos; diremos que nos parecen válidos, sobre todo, cuando están separados. Sin embargo, podemos ir un poco más lejos. Según lo que hemos dicho, no se puede definir la materia más que diciendo que es lo que no es el espíritu. Llegaríamos entonces, para designar el materialismo, a la fórmula de que el espíritu no es espíritu, y es producido por lo que no es espíritu. El espíritu debe reducirse a lo que no es él. Ahora bien, inclusive para pensar la palabra espíritu hay que pensar en algo que no es de ninguna manera lo mismo que el no-espíritu. ¿Llega-

mos así a acercarnos mucho a lo que podemos concebir que es la dialéctica del materialismo, e inclusive el materialismo dialéctico?

Además, podría mostrarse que subsiste una tensión en el interior del pensamiento materialista, y decir que es una tensión dialéctica, entre el materialismo dialéctico y el materialismo de teorías como la de Watson y la de Pavlov.

Podríamos distinguir, y se ha distinguido, el materialismo discontinuista de los epicúreos, que afirma el mecanismo y la homogeneidad de los átomos, y el materialismo continuista de los estoicos, que afirma el dinamismo y la heterogeneidad de las materias, que además ordena una materia activa que es el fuego. ¿Cuál de estas dos concepciones del materialismo es la que responde mejor a su esencia? La respuesta a tal pregunta será diferente según la concepción misma que nos formemos de esta esencia. Si el materialismo se concibe ante todo como un esfuerzo de simplificación y de homogeneización, diremos que la verdadera es la concepción epicúrea. Tendremos entonces que explicar lo superior por lo inferior, según la definición que Augusto Comte daba del materialismo. Si se piensa, por lo contrario, que el materialismo debe hacernos sentir una fuerza activa que está en las cosas, daremos entonces razón a la concepción estoica. Además, podemos concebir un discontinuismo dinámico; éste sería el de los discípulos de Leibniz, y podemos concebir un continuismo estático, que sería el de los discípulos de Descartes, en cuanto reducen la materia a la extensión.

Además, podríamos preguntarnos si estas diferentes concepciones no se reclaman las unas a las otras, por una especie de dialéctica en la que el espíritu pasa de unas a otras, en un movimiento que puede concebirse a su vez como continuo o discontinuo.

Hemos visto que las filosofías materialistas se encuentran ante problemas que no son menos difíciles que aquellos ante los que se encuentran las filosofías no materialistas, y así como Aristóteles no podía definir bien la sustancia, ni Descartes explicar bien cómo los cuerpos pueden influir en el espíritu y viceversa, así los materialistas no pueden definir la materia, y no pueden, no diremos que explicar la influencia recíproca del cuerpo y el espíritu, sino explicar la presencia del espíritu.

Podemos comprender, sin aceptar todos sus términos, ni del todo su espíritu, la observación que Russell hace en su historia de la filosofía occidental: "Las ardientes controversias a propósito de la verdad o la falsedad del materialismo han tenido tal

persistencia de vitalidad sólo porque se ha evitado definir el vocablo. Una vez definido, se verá que, si se adoptan ciertas definiciones, el materialismo es falso y que puede demostrarse su falsedad; que si adoptamos otras, puede ser verdadero, sin que tengamos una razón positiva para creer que es verdadero; mientras que si adoptamos otras más, todavía, encontramos algunas razones en su favor, pero éstas no son absolutamente probatorias."

La idea de materia puede entenderse en sentidos tan diferentes, que, según los casos, puede reprochársele al materialismo o bien que quiere reducir todas las cosas a un puro mecanismo, en una extensión homogénea y simple, o bien, entendiendo la materia en un sentido mucho más rico, de "haber enriquecido —como decía Paul Janet—, demasiado la idea de materia, y haber supuesto propiedades que no percibimos efectivamente en los cuerpos".

Las comparaciones que podemos hacer entre lo que llamamos espíritu y lo que llamamos materia no deben hacernos creer en un éxito del materialismo. Como dice Pierre Auger, "esta palabra ya no tiene significación en la ciencia moderna, en la que la materia y la energía, las fuerzas y las formas, la sustancia y el movimiento no admiten ya distinción absoluta. El materialismo de nuestros padres, que tan valientemente se portó en la guerra contra el vitalismo y el espiritualismo, ha sido muerto en el sitio, en su propio terreno, por el progreso mismo de las ciencias que al parecer debían darle el apoyo más seguro, es decir, la física y la mecánica".

Podemos preguntarnos qué concepción nos formaremos actualmente de la materia, teniendo en cuenta, por una parte, las opiniones de los sabios, y, por otra parte, el sentimiento de nuestro parentesco con el mundo, tal como se desprende de la lectura de Whitehead y de la de Heidegger. Pero, con eso, nos adelantamos al orden de nuestros capítulos y avanzamos ya hasta la parte siguiente de nuestra obra, la que tratará de la cualidad.

¿Qué es la materia? Los sabios han dicho, desde hace mucho tiempo, que la materia está hecha esencialmente de átomos; pero la ciencia les ha mostrado que los átomos pueden desintegrarse, que la materia debe considerarse más bien bajo el aspecto de la energía. Así, de la potencia en el sentido aristotélico, la idea de materia pasa a la potencia en el sentido totalmente diferente en el que aparecerá en la ciencia moderna, nombrada por el vocablo mismo mediante el cual Aristóteles designaba la cosa en cuanto no se halla en potencia sino en acto (*energía*). ¿Qué es la ma-

teria? Es energía. ¿Qué es la energía? La energía consiste por el momento (pues debemos recordar que la ciencia nunca es eterna, sino ciencia del momento) en cuantos discontinuos. En todo caso, inclusive si se admite que hay una estructura continua, debemos admitir al mismo tiempo que hay una estructura discontinua. Estos cuantos discontinuos de energía no están tan fácilmente alojados en sitios definidos como pensaban la ciencia cartesiana o la ciencia de Newton respecto de los elementos con los que constituían el universo. Estos cuantos están aquí y allí; están al mismo tiempo (si hay un mismo tiempo) en diferentes lugares, tal y como el acto de la visión, la energía de la visión está a la vez en mi ojo que ve, en el objeto visto y en la región intermedia (en la medida en que la preposición *en* tiene todavía un sentido aquí), flotando aquí y allá, escapándosenos siempre, relámpago al que no podemos asignar un lugar.

Así, pues, parecerá falso decir, como Leibniz, que la materia está constituida por almas momentáneas. Por influencia de la física reciente, Whitehead, Bachelard y Ruyer nos enseñan que un elemento físico no es nada si es instantáneo, si no es un cierto ritmo prolongado de actividades. En la física contemporánea, un átomo no tiene existencia en el instante "t". El tiempo no puede manifestarse ya como un cuadro vacío y extraño, el tiempo de la acción le es inherente como melodía temporal.

Tenemos ahí movimientos que tal vez son más dialécticos que el "materialismo dialéctico" (que contiene preciosas percepciones de la verdad, pero envueltas en formulaciones harto dogmáticas).

Russell escribe: "Mi definición de la materia sería la siguiente: es materia lo que satisface las ecuaciones de la física." La materia ya no puede definirse más que como un conjunto de acontecimientos en el espacio-tiempo, pues el espacio y el tiempo ya no pueden separarse uno de otro. Así, las consideraciones científicas nos llevan a una concepción más sutil, más refinada de la materia que la que el hombre ha tenido durante mucho tiempo.[2]

2 La cuestión de las relaciones entre el espíritu y la materia se planteará necesariamente en términos nuevos, puesto que la separación radical que nos habíamos imaginado que existía entre ellos ha dejado de parecer válida. Deberíamos tener en cuenta, en particular, lo que se ha llamado monismo neutro, la teoría de Russell según la cual el espíritu y la materia están hechos de realidades idénticas, realidades que son grupos de acontecimientos. "No hay ninguna razón —dice Russell— para que cada acontecimiento pertenezca exclusivamente ya a un grupo, ya a otro, ninguna razón para que ciertos acontecimientos no pertenezcan a la vez a los dos grupos. Por consiguiente, al-

Pero, por otra parte, hay un sentimiento inmediato de las cosas o de la materia que puede y debe acompañar a esta sutilización; de manera que, por una parte, hay, como hemos comprobado en lo tocante a otras cuestiones, una tendencia hacia una concepción más sutil, y por otra parte una tendencia hacia una concepción más opaca. Entonces, en esta última concepción tendremos el sentimiento de un flujo profundo de materia en el que estamos inmersos, flujo compuesto de miles de gotas activas, de centros activos de vida de los que nada podemos decir, salvo que constituyen todas las cosas. Ni siquiera están aquí y ahora. Ni siquiera son; devienen, obran.

Los resultados de la ciencia contemporánea y las ideas de filósofos como Whitehead y Heidegger se unen en un rechazo común del cartesianismo, por lo menos tal como se le entiende ordinariamente, y nos hacen ir, por una parte, hacia una concepción más precisa, y, por otra, hacia un materialismo harto diferente de lo que comúnmente se entiende por materialismo. La materia ya no se opone al espíritu, ya no se opone a la forma, ya no puede ser definida. Se torna posible, se hace real, un materialismo místico.[3]

Capítulo IV

EL TIEMPO

Para Platón, como ya hemos dicho, los primeros sabios, que fueron los primeros poetas, Homero y Hesíodo, muestran en el devenir, en el tiempo, la esencia de todas las cosas. El padre de todas las cosas es el océano, principio del cambio.

Este pensamiento se continúa en el de Heráclito, quien vio

gunos acontecimientos pueden no ser ni materiales ni espirituales, y otros acontecimientos pueden ser a la vez tanto lo uno como lo otro. Sólo consideraciones empíricas detalladas pueden decidir esto."

Es una idea de los materialistas, y también de H. Spencer, la de que los sentidos son el producto de la acción del mundo exterior, y encontramos una idea muy semejante en K. Goldstein. Deja de manifestarse, en un "materialismo abierto", como una reducción de lo dinámico a lo mecánico. Ya que, por doquier, sólo encontramos dinamismo y movimiento.

[3] De este materialismo místico pueden darnos una idea ciertas frases de Feuerbach. Lo que verdaderamente es ser, es lo sensible. Pero al mismo tiempo dice que el ser es un misterio. "Ahí donde terminan las palabras se abre el misterio del ser." Oponiéndose a Hegel, separa completamente el ser del pensamiento; el ser en cuanto pensado no es el ser verdadero; en su esencia el ser es no-pensaminto.

las dificultades del concepto de tiempo; aunque para él no constituyeran una objeción; ya que toda realidad es contradictoria, está en guerra consigo misma y con las demás, y vive en virtud de esta contradicción misma. Este pensamiento se continúa hasta llegar a Hegel y a Bergson.

Por el contrario, para los eleatas, como Parménides y su discípulo Zenón, las dificultades del concepto de tiempo eran un motivo para abandonar la idea de que el tiempo fuese una realidad, y para afirmar la intemporalidad del Absoluto. En su polémica contra los pitagóricos, Zenón sostiene que la flecha que va de un punto a otro se halla, en todo momento, en un punto determinado; pero estar en un punto determinado es estar en reposo; así, los movimientos particulares se reducen a sucesiones, si podemos hablar todavía de sucesiones, de reposos; en cuanto al movimiento universal no existe. Veremos qué importancia sigue teniendo la argumentación de Zenón, en las diversas formas que ha adoptado, hasta llegar a Renouvier, Russell y Bergson. Si el pensamiento de Heráclito se continúa en el de Hegel y el de Bergson, el pensamiento de los eleatas se continúa en el de Spinoza y, en cierta manera, en el de Hegel (por lo demás ésta es una de las dificultades del hegelianismo, en el que vuelven a encontrarse los dos pensamientos contrarios).

Platón tuvo una visión más amplia de la realidad que cada una de estas dos escuelas, y al concebir, como hace por ejemplo en el *Fedón*, dos mundos, el sensible y el inteligible, atribuye el tiempo al sensible y la intemporalidad a lo inteligible. Más tarde, nos dirá que el tiempo es una especie de imagen móvil de lo inteligible en lo sensible. Por otra parte, une las ideas de tiempo y de alma. El comienzo del alma es también el comienzo del tiempo.

Aristóteles trató de definir el tiempo de manera más física y de unirlo con el movimiento. El tiempo ya no se define metafísicamente como una imagen de la eternidad o como un movimiento del alma, sino, podríamos decir, físicamente como el número del movimiento según lo anterior y lo posterior. Puede discutirse esta definición, que al nombrar lo anterior y lo posterior supone ya el tiempo; pero puede reconocerse, y éste es un punto en el que ha insistido Heidegger, que Aristóteles se preocupó por darnos una idea lo más clara posible del tiempo tal como se percibe en la experiencia ordinaria.

No nos detendremos en la teoría estoica del tiempo que insiste en que éste es algo ligado al espíritu, y que, de esta manera,

está situada en la línea del pensamiento de Platón y de Aristóteles. A pesar de su materialismo, los estoicos admiten que el tiempo no es corporal, sino pensado.

Hemos dicho ya que, con la aparición del cristianismo, el hecho del tiempo cobra una mayor importancia. Sin duda, muchos filósofos cristianos heredan su concepción del tiempo de la tradición platónica y de la tradición aristotélica. Pero lo más importante es que se pregunta de una nueva manera por el tiempo; vemos el testimonio de esto en las *Confesiones* de San Agustín. Para éste, como para Platón, Plotino y los neoplatónicos, el tiempo está ligado al alma, está en el alma; pero ¿cuál es su modo de existencia? El pasado y el porvenir no son, propiamente hablando; sólo pueden pensarse realmente en cuanto están presentes; el pasado debe identificarse con la memoria y el porvenir con la espera. Entonces, hay tres presentes: un presente de las cosas pasadas, que es la memoria, un presente de las cosas por venir, que es la espera, y un presente propiamente dicho, el de las cosas presentes. No obstante, esta teoría no satisface a su autor, puesto que después de estas meditaciones, San Agustín nos dice todavía: "Mi alma anhela descifrar este enigma." Y dice aún: "Cuando pienso en el tiempo, encuentro que no sé nada de él; pero cuando no pienso en él, sé muy bien lo que es." Así, volvía a ciertas fórmulas de Plotino.

En los filósofos escolásticos encontraremos toda clase de discusiones acerca del tiempo. Algunos distinguen el tiempo espiritual y el tiempo material. Se imaginan un intermediario entre el tiempo y la eternidad que será el *aevum*. Éste será el tiempo en que viven los ángeles. ¿Qué relaciones existen entre el *aevum*, la eternidad y el tiempo? ¿Qué relaciones guardan el instante del *aevum*, el instante de la eternidad y el instante del tiempo? Son éstos problemas que se discutieron a lo largo de toda la Edad Media.

Al parecer, el problema del tiempo ocupa un lugar secundario en la filosofía de Descartes. Mientras que el espacio es una sustancia, el tiempo es solamente un modo.

Subrayemos primero que Descartes rectifica la definición de Aristóteles diciéndonos que el tiempo no depende tan estrechamente del movimiento como hacía creer la definición del Estagirita. No hay duración diferente para un cuerpo que se mueve con menos velocidad y para un cuerpo que se mueve más rápidamente. El tiempo es algo que existe en cuanto separado del movimiento.

Pero no debe separarse de las cosas mismas en cuanto duraderas.

Descartes permanece en la tradición filosófica general que quiere que alcancemos la eternidad. Pero la alcanzará mediante el instante. Descartes desconfía de la memoria porque desconfía del tiempo; y podemos decir, además, que lo inverso es igualmente verdadero. Pero lo que está fuera del tiempo no es sólo la eternidad, sino el instante. El *cogito* se piensa en el instante. La luz se trasmite instantáneamente. La afirmación del *cogito* es el fundamento de toda la metafísica. La trasmisión de la luz es necesaria para toda la física.

Para Spinoza el tiempo, y esto es todavía más válido respecto de él que en lo tocante a Descartes, dista mucho de tener la importancia del espacio. Ni siquiera es una afección de las cosas, es un puro modo de nuestro pensamiento; es un ser de razón. Spinoza quiere verlo todo bajo la forma de la eternidad.

Leibniz llama al tiempo una posibilidad ideal. Según él, no puede ser, en efecto, algo real, ya que todo instante, si se hace abstracción de lo que contiene, es algo absolutamente homogéneo con todos los demás instantes; pero en la realidad, en virtud del principio de los indiscernibles, no hay nada que sea absolutamente homogéneo. Como el espacio, el tiempo es un orden; el espacio es el orden de las cosas coexistentes; el tiempo es el orden de las cosas no coexistentes. ¿Por qué hay tales cosas? Porque hay cosas que no pueden ser reales al mismo tiempo las unas que las otras; entonces, su composibilidad es imposible. El tiempo es así el orden de las posibilidades incoexistentes. El tiempo es, pues, una manera en que se capta la realidad para obedecer al principio de no-contradicción. Al mismo tiempo, es una manera de permitir a la realidad obedecer a otro principio de la razón, el principio de causalidad. Muy a menudo, una cosa viene detrás de otra porque la segunda tiene su razón en la primera, o porque hay entre ellas una sucesión ordenada. Así, la constitución del tiempo depende de dos principios de la razón, el principio de no-contradicción y el principio de causalidad, que depende a su vez del principio de razón suficiente. Tales son las dos explicaciones lógicas de la existencia del tiempo. Pero de la génesis de la idea de tiempo en nosotros habrá una explicación psicológica. Nos percibimos a nosotros mismos durando.

Habíamos visto el tiempo, sobre todo como un orden, pero debemos tener en cuenta el otro aspecto de la teoría de Leibniz: el tiempo es una idea confusa.

Pero de ahí provendrán tropiezos y dificultades en esta teoría; en efecto, todavía más quizá que el espacio, el tiempo ocupa un lugar esencial en la filosofía de Leibniz: la mónada es paso de percepción a percepción, y es, entonces, por su misma naturaleza, temporal.

Después de haber examinado las teorías racionalistas, podemos decir algo de las empiristas. Para Hobbes, el tiempo es el fantasma del movimiento; para Gassendi, el tiempo es un accidente de accidente. Los filósofos empiristas no se han inclinado a dar más importancia al tiempo que los filósofos racionalistas. Para Hume la idea de tiempo será una pura abstracción. Tendremos que clasificar aparte a Berkeley, en la medida en que puede ponerse junto a los empiristas; parece ser que su idealismo surgió en parte de una meditación sobre el tiempo; y parece ser también que en ciertas reflexiones de su *Common Place Book* prefiguró, en cierta medida, algunas de las teorías de Bergson. La serie de nuestras representaciones nos da el tiempo. Pero Berkeley tiende a traducir esta idea de manera numérica; según el número de nuestras representaciones diremos que ha pasado un tiempo más o menos largo.

Newton, cuya teoría no podemos vincular ni a la de los empiristas ni a la de los racionalistas, nos dice que el tiempo es un órgano mediante el cual Dios siente (*sensorium Dei*) y se representa las cosas.

Lo que hemos dicho de la teoría kantiana del espacio nos permite comprender en cierta medida la teoría kantiana del tiempo. En primer lugar, puede observarse que tanto respecto del tiempo como en lo tocante al espacio, Kant efectúa una transposición de la teoría de Newton y la aplica al hombre. Pero, ya aquí se señala una diferencia esencial entre el espacio y el tiempo.

Si lanzamos una mirada a la historia de las teorías del tiempo, veremos que poco a poco el tiempo deja de ocupar ese segundo plano que ocupaba primero. Para Platón, se trataba de salir de la esfera del tiempo; y lo más que le concede a éste es ser una representación móvil, y por eso mismo inferior, de la eternidad. Descartes trata igualmente de salir del tiempo mediante la consideración de las certidumbres instantáneas y de las acciones instantáneas. Por lo demás, el tiempo no se considera un atributo como el espacio, es tan sólo un modo. Sin embargo, hemos visto que ya desde Leibniz el tiempo se torna esencial en la definición de la mónada. Kant limitará la filosofía a la consideración del hombre. Y parece que a medida que la filoso-

fía se limita al hombre el papel del tiempo aumenta en importancia.

El espacio para Kant es la forma del sentido externo, el tiempo la forma del sentido interno; pero por eso mismo, indirectamente, es también la forma de los fenómenos externos, en cuanto están en la conciencia. Así, el tiempo es una forma mucho más universal que el espacio, ya que todo fenómeno que ocurre en el espacio se efectúa en el tiempo, mientras que lo contrario no siempre es verdad.

Esto no es todo: no sólo el tiempo tiene un campo de aplicación más vasto que el espacio, sino que desempeña una función más fundamental, puesto que está vinculado mucho más directamente a la actividad del *yo* trascendental. Entre las categorías del entendimiento y las intuiciones de la sensibilidad, Kant coloca un tercer término, al que da el nombre de *esquemas;* éstos no son tan abstractos como las concepciones, pero son más abstractos que las intuiciones; para que apliquemos las categorías a las intuiciones será necesario que nos las representemos en los esquemas. Por ejemplo, el esquema de la categoría de la causalidad, será la sucesión en el tiempo; el esquema de la categoría de sustancia será la permanencia en el tiempo. Vemos que los esquemas suponen siempre la representación del tiempo. Lo que permite al espíritu aplicar las categorías a las intuiciones es el tiempo, y la función del espíritu que descubre, por así decirlo, los esquemas es la imaginación que, nos dice Kant, es un arte oculto en las profundidades de nosotros mismos.

La forma del tiempo, como la forma del espacio, es necesaria para la constitución de la ciencia; y así como hay una ciencia que depende directamente de la constitución del espacio (la matemática), hay una ciencia que depende directamente de la constitución del tiempo, la mecánica. Para que estas ciencias sean verdaderamente ciencias, es necesario que las formas de que dependen sean subjetivas y *a priori,* sólo así permitirán la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori.* El tiempo no debe ser una cosa, ni un orden de cosas, como era para Leibniz; porque se llegaría así a una especie de empirismo racionalista según el cual bastaría con observar lo que es. Por tanto, Kant afirmará la idealidad trascendental del tiempo. Y por afirmar esta idealidad trascendental del tiempo, podrá Kant afirmar también su realidad empírica, es decir, afirmar que todo fenómeno, en cuanto forma parte de la experiencia, tiene lugar tanto en el tiempo como en el espacio.

Según Kant, el error de las teorías empiristas consiste en explicar la conciencia de la sucesión mediante una sucesión que estaría en la conciencia. Para tener conciencia de la sucesión es necesaria una operación sintética del espíritu. Es necesario que una yo unos a otros los diferentes momentos del tiempo.

Pero lo que acabamos de decir nos muestra, al lado de la concepción del tiempo según la "Estética trascendental", otra concepción del tiempo en Kant, la concepción de la "Analítica trascendental". El tiempo de la "Estética", como el espacio de la "Estética", es un medio infinito y dado primero; el tiempo de la "Analítica" es construido por la actividad del espíritu.

Pero podemos hacer a un lado esta distinción entre el tiempo de la "Estética" y el tiempo de la "Analítica"; lo que por el momento es importante para nosotros es que, en los dos casos, el tiempo es una forma del espíritu, forma dada de un golpe en un caso, forma constituida poco a poco en el otro, y que en ambos casos no tiene existencia fuera del espíritu, y fuera de la aplicación del espíritu a los fenómenos. Así, las cosas en sí no estarán en el tiempo. Vemos aquí cómo la teoría trascendental del tiempo permite a Kant resolver el problema de la libertad. Nosotros mismos somos cosas en sí, en cuanto somos capaces de determinarnos por la ley moral. La teoría trascendental del tiempo permite eludir el dilema que se planteaba entre la idea de un determinismo universal y la idea de una libertad; ya que todos los fenómenos pueden ser gobernados por la ley de la causalidad, pues están en el tiempo; pero nosotros mismos, en cuanto somos autónomos, es decir, nos determinamos según la ley moral, y nosotros mismos también en cuanto constituimos los fenómenos, no somos un fenómeno, no estamos sometidos al principio de causalidad. Por consiguiente, cuando examinemos nuestra vida en el plano empírico, cada uno de los momentos dependerá de momentos precedentes; pero podemos al mismo tiempo darnos cuenta de que todos nuestros actos empíricos dependen de un solo acto no empírico, que nuestro carácter empírico depende de un carácter inteligible que hemos elegido nosotros mismos, y, evidentemente, no tenemos derecho a preguntarnos en qué momento lo hemos escogido, puesto que, ya que lo hemos escogido, somos noúmenos, estamos situados fuera del tiempo. Hay una elección intemporal en nuestro carácter, y todos los acontecimientos de nuestra vida no son sino los ecos sucesivos, las reverberaciones, los reflejos de esta elección intemporal que se realiza en un instante. Por tanto, desde el punto de vista científico, nuestras

acciones están determinadas; pero, desde el punto de vista metafísico y moral, pueden y deben ser libres, son libres.

Entre los sucesores de Kant, unos han insistido en particular en la imaginación, que ya desempeñaba un gran papel en Kant, otros y a veces los mismos, como Schelling, vinculan el tiempo al yo; el yo es el tiempo, dice Schelling; pero distingue dos clases de tiempos; ya que si el tiempo es el yo, hay de cualquier modo una forma del tiempo por la cual fijamos nuestro yo y lo tornamos estático. A veces, para Hegel lo mismo que para Leibniz, el tiempo es un abstracto, un ideal; lo llama a veces lo sensible no-sensible, pero lo esencial de la teoría de Hegel, al parecer, es que es la negación lo que constituye la naturaleza misma del tiempo; el tiempo es aquel dinamismo por el cual una cosa se transforma incesantemente en otra. La negación, o más bien la negatividad, es para Hegel la acción productora de la vida misma del universo.

Hemos dicho que puede colocarse a la vez entre los sucesores de Parménides y los de Heráclito. Y es que para él, aunque la realidad absoluta sea intemporal, hay, no obstante, un proceso racional, una dialéctica, que está en nuestro espíritu y en las cosas a la vez, y eso es precisamente la negatividad, el tiempo. Así, pues, tenemos de una parte la afirmación del carácter intemporal y absoluto de lo real, y de otra parte la afirmación del carácter histórico del desenvolvimiento de la idea.

Para Schopenhauer, el tiempo es ilusión; se apoya en la teoría de Kant para establecer la distinción entre el carácter sensible y el carácter inteligible. Por otra parte, el tiempo es la forma en que se revela a la voluntad de vivir la nada de su esfuerzo.

Otros filósofos insistirán en el tiempo como lo concibió Kant en la "Analítica", es decir, en el tiempo como concepto. En el extremo opuesto, otros sostendrán que el tiempo no es puramente subjetivo.

Poco a poco se desprenderá la idea, presente ya en Schelling, de que hay que distinguir diferentes modos del tiempo. Hay un tiempo conceptual y un tiempo intuitivo. Para los filósofos de la escuela de Viena, podemos decir que el tiempo conceptual será el tiempo verdadero; por lo contrario, el tiempo subjetivo será una ilusión. Una opinión contraria es la que encontramos en Bergson: el tiempo subjetivo es el tiempo real, y el tiempo objetivo es una construcción.

Pero al hablar del tiempo cualidad hablaremos de la teoría de Bergson.

Capítulo V

LAS CANTIDADES INTENSIVAS

Kant opuso cantidad intensiva y cantidad extensiva. Las cantidades extensivas son las intuiciones en el espacio y el tiempo y constituyen la primera manera en que pueden aplicarse las matemáticas a la experiencia. Pero esta primera aplicación no basta; hay también que subsumir el elemento empírico, es decir, la sensación misma, bajo la cantidad. Todo fenómeno no sólo ocurre en el espacio y el tiempo, sino que tiene un grado. La intensidad no puede medirse directamente, pero permite, no obstante, una aplicación de las matemáticas. ¿Cómo ocurre esto? La intensidad y el grado son, según Kant, la manera como se llena el tiempo. En efecto, si pensamos en las diferencias de intensidad de velocidad, se ve que queremos decir que un cierto espacio se recorre en menos tiempo que si se recorriera más lentamente. Por último, ya no es en el curso del tiempo, sino en el seno del instante mismo donde descubriremos esta tercera dimensión, esta profundidad de cualidad que es la intensidad. Kant dice que en la intensidad tenemos una forma más pura de cantidad, en la cual prestamos menos atención al tiempo y al espacio, y que tiene lugar en el instante.

Hegel insiste, prosiguiendo la meditación de Kant, en la simplicidad del grado. Al hacer del número cardinal un número ordinal, hacemos, con algo que se manifestaba como una serie, una unidad.

La frase de Kant respecto de los grados que llenan el mismo tiempo puede considerarse como punto de partida de la teoría de la intensidad en Alexander. Según él, las cantidades extensivas son la expresión del hecho de que el espacio ocupa un tiempo o de que el tiempo en su huida barre, por así decirlo, un espacio. La cantidad extensiva es la ocupación de un tiempo por su espacio, o de un espacio por su tiempo. Por el contrario, las cantidades intensivas están constituidas por el pasaje de diferentes espacios en un mismo tiempo o por la ocupación de un mismo espacio en tiempos diferentes. El caso más sencillo, y es también el que menciona Hegel, es el de la velocidad. Podríamos mencionar también el del sonido. Hay cantidad intensiva cuando siendo el espacio constante el tiempo varía, o cuando, siendo el tiempo constante, el espacio varía. Dicho de otra manera, la cantidad intensiva es cuestión de concentración.

Tomemos el ejemplo del color; podremos distinguir un color de otro desde un punto de vista científico, porque tendrá más vibraciones que el otro. Pero las vibraciones, cuando menos a primera vista, se presentan en el espacio; así, podemos llegar a ver que la intensidad procede de la manera en que el espacio llena el tiempo.

Hegel se planteó la cuestión de saber si la cantidad intensiva, a la que llamaba grado, no es diferente, en su concepto, de la cantidad extensiva; y resolvió la cuestión afirmando la irreductibilidad de las cantidades intensivas a las extensivas. Criticaba a los físicos que trataban de describir el calor, la luz o el peso en términos de átomos o de partículas de luz; se negaba a toda reducción de la intensidad a la extensidad. Para él, los átomos no son sino abstracciones realizadas, y es el entendimiento abstracto el que considera a la cantidad extensiva como la única forma de cantidad. Pero vemos que tal teoría se opone a los progresos mismos de la ciencia; y se ha observado que filósofos que, como Bergson, tienden a insistir en lo que en la cualidad y en la intensidad hay de irreductible a la pura cantidad admiten, sin embargo, que hay una explicación de la intensidad por la cantidad. Bergson, en los *Datos inmediatos* explica la intensidad, por ejemplo, de una sensación de esfuerzo por el número de músculos que participan. Es una explicación de la intensidad por la cantidad, que parece entonces oponerse a las advertencias de Hegel, pero que está sin duda más de acuerdo con el espíritu de la ciencia.

Nos vemos así llevados a ver que una teoría como la de Bergson no se opone tan fundamentalmente a la idea de una medición de las cantidades intensivas como podría creerse a primera vista; en efecto, Bergson admite que hay intensidades y que pueden medirse indirectamente por el número de movimientos que excitan. Y si observamos que, por otra parte, filósofos que parecen sostener contra el bergsonismo una mayor realidad de las intensidades, admiten que su medición sólo puede ser indirecta (y tal es el caso de Hamelin y Alexander) diremos que la distancia entre ambas tesis no es tan grande como parecía.

Observemos además que después de haber destruido al parecer la idea de intensidad (que hemos visto que es sólo una apariencia), Bergson la reintroduce en una forma más metafísica, y ésta es la idea de tensión, que ya sabemos el gran lugar que ocupa en su teoría.

Así, nos vemos conducidos a afirmar la realidad de las can-

tidades extensivas y la de las intensivas. ¿Podemos ir más lejos? De la misma manera que Hegel ha mostrado que no hay cantidades discontinuas y cantidades continuas que se opondrían unas a otras, así ha hecho ver que no hay cantidades extensivas de un lado y del otro cantidades intensivas; estas dos determinaciones de la cantidad no deben concebirse como independientes una de otra. Toda cantidad extensiva, nos dice, es al mismo tiempo intensiva y viceversa. A cada grado de temperatura corresponderá una cierta extensión de la longitud de la columna de mercurio. Hegel va más lejos; aplica esta observación, de una manera discutible por lo demás, al mundo mismo del espíritu; un carácter más intenso, dice, extiende y expande más lejos el alcance de sus acciones que un carácter menos intenso. La cantidad de dominio sobre la realidad será, pues, en tal teoría, función de la intensidad más o menos grande del carácter. Sin resolver el problema que tales afirmaciones plantean, observemos por lo menos que tienen el mérito de mostrar en la intensidad y en la extensidad, tanto como en la continuidad y en la discontinuidad, no especies diferentes de cantidad, sino categorías o determinaciones de toda cantidad.

Podemos comprender aquella afirmación de Hegel según la cual las cantidades intensivas y las extensivas se completan unas a otras, recordando lo que ya decía Kant, al afirmar que todo fenómeno tiene a la vez extensidad e intensidad. Inclusive, tal vez podríamos remontarnos de Kant a Leibniz, que mostraba una especie de armonía entre la cantidad y la cualidad y veía en la armonía misma el resultado de una cierta conciencia de la cantidad.

Quinta Parte

LA EXPLICACIÓN DEL DEVENIR Y DEL RESIDUO

Volvamos al devenir; ¿cómo explicarlo? La *chora* platónica en un sentido es devenir; pero es un devenir sin orden, por lo menos sin un orden que provenga de ella misma. Le es necesario un orden que le viene de la sustancia, de las formas, de las esencias, de los seres. Igualmente, la materia aristotélica. Estos dos filósofos, Aristóteles y Platón, tenían sin embargo la idea de que la causa era un vínculo entre los fenómenos y que estos fenómenos estaban sometidos a la medida; conviene que nos ocupemos ahora de estas ideas de causa y de medida. La última es, de manera menos estática que los marcos de espacio y de tiempo, un medio para clasificar los fenómenos.

Además, veremos esbozarse detrás de esta idea algo que no es una idea sino un sentimiento, el sentimiento de lo eficaz, como un Biran, un Scheller, un Whitehead lo han mostrado. Así, cada vez, siguiendo las ideas que hemos ordenado un poco artificialmente, pero lo menos artificialmente posible, avanzamos hacia el mismo centro. Tratamos a la vez de seguir el esfuerzo del espíritu humano para poner orden en los fenómenos, y detrás de las ideas con ayuda de las cuales pone el orden, captamos cada vez algo más fundamental.

Capítulo I

LA MEDIDA

Hemos considerado la cantidad y la cualidad separadamente la una de la otra. Sin embargo, hemos visto que hay una cualidad de la cantidad; y por otra parte, podemos definir la intensidad como una cantidad de la cualidad. Veremos ahora que estos dos conceptos nos dan la apariencia de tender el uno hacia el otro y de unirse en la idea de medida. Según Hegel, gracias al concepto de medida la cantidad retorna hacia la cualidad, o más bien gracias a él el espíritu, mediante la cantidad, se eleva hacia una más alta cualidad. La cualidad está presente en la medida,

puesto que sólo medimos las cosas semejantes, pero la medida nos hace rebasar la cualidad propiamente dicha.

Aplicando, como es su costumbre, los resultados de su estudio de los conceptos al desarrollo mismo de la filosofía, Hegel muestra que la medida, unidad de la cualidad y de la cantidad, es afirmada como realidad fundamental por algunos sistemas que, según él, son racionalmente superiores a aquellos que se fundan sólo en la cantidad y a los que se apoyan sólo en la cualidad. Hegel trata de hacernos ver en el papel otorgado, en el seno de la mitología, al Destino, en la forma de Némesis, una primera manifestación de la idea de medida. Asimismo, en el Antiguo Testamento, Dios es el ser que impone la medida a todas las cosas. Pero sólo a partir de Pitágoras, y después de Platón y de Aristóteles, la idea de medida cobrará toda su importancia.

Respecto de la medida, Hegel observa que mientras que el reino de la materia inorgánica está dominado por la cantidad y el reino del pensamiento por la cualidad, hay dominios de lo real en que domina la medida; y son el sistema solar y la naturaleza orgánica. Considerando este último punto, vemos que las diferentes clases de animales se conforman a ciertas medidas, tanto en sus totalidades como en sus partes. Así, en el sistema solar en general, por una parte, y por otra parte en el reino orgánico vemos la preponderancia de la medida. Pero entre los dos se sitúa la materia inorgánica, y aquí la medida pasa a segundo plano. Podemos, sin embargo, observar que la cantidad en la materia inorgánica no carece absolutamente de medida, y que, por otra parte, en el reino orgánico, los seres más indiferenciados, es decir, los que están más cerca de la materia inorgánica, se distinguen de los organismos más elevados por una cierta indeterminación de su medida. Por tanto, la diferencia entre la medida y la carencia de medida no es absoluta, y hay entre ellas transiciones.

Pero, después de haber mostrado el papel y el lugar de la idea de medida, Hegel nos hace ver que tiene algo que no puede satisfacernos. Sin duda, siendo una síntesis de la cualidad y de la cantidad, es superior a ambas; no obstante, no establece entre ellas más que lo que Hegel llama una unión inmediata. De ahí provienen numerosas dificultades. Nos encontramos, en efecto, en presencia de la antinomia de la medida, en la que habían insistido los sofistas griegos. ¿En qué momento exacto las diferencias de cantidad producen una diferencia de cualidad? Son los sofismas del montón de arena y del hombre calvo. ¿A partir

de qué momento se dirá que ya no hay granos de arena, sino un montón de arena? ¿A partir de qué momento se dirá que un hombre es calvo?

Partiendo de la idea de medida podemos comprender la formación de las ciencias matemáticas. La geometría fue primero, evidentemente, medida de la Tierra. Pero, en su desarrollo mismo, ha permitido el desarrollo en el hombre de lo que podríamos llamar un sentido matemático que rebasa grandemente todas las aplicaciones que se puedan hacer. Desde los pitagóricos y desde Platón, los hombres tuvieron el sentimiento de una verdad matemática independiente de la experiencia que la había hecho nacer. Si en el siglo XVI Galileo piensa que el libro de la naturaleza está escrito con caracteres matemáticos, no niega con ello la realidad de un dominio matemático. Es este dominio el que vemos aparecer en Descartes en la forma de las naturalezas simples, luego en la de las ideas matemáticas en cuanto son claras y distintas. Es él el que constituirá la extensión inteligible de Malebranche. Sin duda, en un sentido, el kantismo llevará a los filósofos que se afilian a él a no ver en las matemáticas más que un medio del conocimiento del mundo de la experiencia. Pero lo que podríamos llamar generalización de las matemáticas en el transcurso del siglo XIX, la formación de las geometrías no euclidianas, las especulaciones sobre los conjuntos contribuyen a reforzar el sentimiento de la irreductibilidad a la experiencia del dominio matemático. Weierstrass y Frege tienen el sentimiento de una realidad matemática irreductible; lo mismo Lhermitte, que pensaba que el matemático trata de descubrir realidades matemáticas de la misma manera que el botánico o el geólogo tratan de descubrir sus objetos. En cierta manera, podríamos asemejar sus opiniones a la de Cantor, haciendo la reserva, no obstante, de que éste no aceptaría esta última comparación; en efecto, del dominio de las ciencias de la naturaleza, que considera dominio trascendente, distingue un dominio puramente inmanente que sería el de las matemáticas. Así, habrá que distinguir de la investigación del sabio que se ocupa de la naturaleza la del matemático que descubre también realidades, pero las descubre en lo inmanente.

Nos quedan muchas cuestiones, en particular la de saber cómo, entre todas las realidades que se le presentan, el matemático hace una elección. Porque no elige de una manera arbitraria; elige, se dirá, lo que es eficaz, lo que conduce a un éxito; no por

fuerza a un éxito o realización en el dominio físico, sino en el dominio matemático mismo.

Cantor insistía en el aspecto creador del espíritu en el dominio matemático; reconocía no obstante que hay allí un arbitrario reglado; admitía, con ello, esta realidad del dominio matemático de que hemos hablado.

Lo que queremos recordar, sobre todo, es que el hombre, partiendo de la observación de la naturaleza ha visto abrirse ante él un dominio independiente de él, independiente inclusive de sus aplicaciones; tal vez esta realidad del dominio matemático nos permitirá ante otro problema, el de los valores, comprender a la vez cómo nacen del hombre y cómo éste se los representa como algo superior a él.

Así, hemos visto esta dialéctica de la cantidad que hemos indagado partiendo de ciertas indicaciones de Hegel. Hemos visto la cualidad en la cantidad, luego la cantidad en la cualidad, y luego ambas en la medida. Pero la medida misma no nos ha parecido que pueda satisfacernos completamente; según Hegel, debe sustituirse por una categoría más alta que sería la de la esencia. No aceptaremos su manera de ordenar las categorías. Pero podemos estar de acuerdo con él en el hecho de que la medida le presenta al espíritu antinomias, dificultades insuperables.

La medida es un cierto *cuanto* de una cierta cantidad, arbitrariamente elegido como unidad.

Hegel hace observar que cuando se unen entre sí cantidades que significan medidas, por ejemplo, una unidad de longitud y una unidad de superficie, no existe ninguna relación intrínseca entre una y otra. La medida no podría ser una determinación intrínseca de las cosas.

Además, actualmente vemos que la distinción clásica entre aparato de medida y fenómenos observados, entre sujeto y objeto, entre pensamiento activo y sensación se esfuma y se vuelve en cierta medida arbitraria. Un sistema aislado es incognoscible; toda medida implica una acción del observador sobre el objeto de su estudio.

Pero ¿no hay, detrás de la medida concebida científicamente una especie de medida-cualidad, que los griegos presintieron? Aquí, buscando los principios de la explicación cuantitativa del mundo, descubrimos al mismo tiempo su raíz cualitativa.

Capítulo II

LA CAUSALIDAD

Querríamos, en una primera parte, trazar una breve historia de las teorías filosóficas de la idea de causalidad. En seguida, examinaremos tres cuestiones que se plantean a propósito de la causalidad: la cuestión de su naturaleza, luego la de su origen y, por último, la de su valor; cuestiones que, por lo demás, es muy difícil separar unas de otras, pues cada una depende en cierta manera de las otras dos.

Pasaremos ahora a repasar la historia de las teorías filosóficas de la causalidad. Es necesario hacer notar que estas teorías se originan en teorías anteriores a la filosofía, en concepciones religiosas y mitológicas.

La noción mágica de poder, tal como se ve por ejemplo en el *mana*, analizada por Frazer, por Durkheim, por Mauss, puede considerarse como uno de los orígenes de la idea de causalidad en sus primeras formas.

Si el hombre primitivo se vuelve hacia los dioses, es a consecuencia de un cierto razonamiento o de un cierto sentimiento de causalidad. Por encima de los dioses mismos, en Grecia, concibió muy pronto un poder al que llamó destino, que regía los acontecimientos y a los dioses mismos.

En el pensamiento mítico, la cólera de los dioses es la causa de esa violencia que los griegos llamaron ὕβρις por la cual el hombre no quiere contentarse con su lugar en el universo, y esta violencia misma es la causa de la ceguera de los hombres. Los golpes del destino tienen sus causas, y el destino mismo obra según causas.

Sin duda, no tenemos ahí todavía el concepto científico estricto de causalidad. No hay aquí, en la concepción de la causalidad en el seno del destino, ni la idea de universalidad, ni la de la continuación de las series, ni la de la igualdad de la causa y del efecto, ideas todas que los sabios conciben como esenciales para la causalidad tal como la piensan, pero sí hay, no obstante, la idea de la sucesión de las cosas y la idea de una inevitabilidad de las sucesiones. Esto, por lo menos, es según Hartmann una categoría.

A partir de la idea de destino podemos concebir mejor el origen de la idea de causalidad, tal como aparece en Anaximandro, cuando dice que todo se produce según el destino. Pero, natu-

ralmente, esta clase de necesidad general dista mucho de lo que actualmente concebimos como causalidad.

Los atomistas, al parecer, tuvieron una idea muy clara de la causalidad. Se ha dicho a menudo que los atomistas otorgaban una gran importancia a la idea de azar. Y tal vez, para ellos, el mundo en su conjunto era creación del azar. Pero filósofos como Demócrito no concebían una ruptura entre los acontecimientos. Todas las cosas se explican por un fundamento de los acontecimientos, por necesidad. Desde que el mundo existe todo se desenvuelve según leyes, para los primeros atomistas.

En el *Fedón* de Platón, Sócrates nos dice que se encontró un día en posesión de un libro de Anaxágoras sobre la naturaleza, y que leyó en él que el *nous* ordenaba todas las cosas. Pero, avanzando en la lectura del libro de Anaxágoras, Sócrates tuvo la decepción de ver que este filósofo explicaba todo mediante causas mecánicas. A esta explicación Sócrates opone la teoría de la finalidad, que funda en la observación de su propia voluntad. Si se mantiene frente a los jueces de Atenas, si no huye, no es porque los músculos de sus piernas se hayan negado a servirle, sino porque ha querido permanecer allí. Así, pues, en nosotros captamos la existencia de causas finales en nosotros. Pero, en el *Fedón* mismo, Platón, parece comprender que las causas finales no permiten una explicación suficiente de las cosas, y, a falta de otras explicaciones, dice, recurre a otro modo de la causalidad que Aristóteles formulará con el nombre de causalidad formal. Las ideas de Platón son las esencias, las causas formales de las cosas. Si tal cosa es blanca, o si tal persona o tal cosa son bellas, es porque participan en las ideas. Las ideas no son causas en el sentido en que actualmente las entendemos. Son causas formales pero no eficientes. Ya que no es el calor en sí lo que veremos obrar directamente en el mundo de los cuerpos. Por otra parte, habrá formas diversas de calor, por ejemplo la fiebre, de cada una de las cuales podrán darse explicaciones mecanicistas. Después de haber refutado una explicación que sería mecanicista únicamente, Platón vuelve a esta explicación, pero subordinada a una teoría de las causas formales; subordinada esta misma, de alguna manera, a la teoría de las causas formales.

Vemos, pues, diversas acepciones de la idea de causa, pero Platón no las encerró en fórmulas. Será Aristóteles quien nos dé esas fórmulas. De cualquier modo, Platón concede gran importancia a la idea de causa. En el *Menón* dice que el conocimiento científico es estable, que gracias a la ciencia lo sensible

es fijado por algo a lo que da el nombre de razonamiento de la causa.

Encontramos la afirmación de la causalidad en los últimos diálogos de Platón: en el *Filebo* y en el *Timeo*. En el *Filebo* afirma que es necesario que todas las cosas que devienen sean producidas por alguna causa. Distingue las causas primeras, por una parte, y las causas segundas, por otra, que se relacionan con la materia y que son ciegas e irracionales, y no obstante pueden ser subordinadas a la razón. En el *Timeo* volvemos a encontrar esta misma distinción entre las causas primarias y las causas coadyuvantes.

A pesar de todo, en Platón sólo encontramos embriones de las teorías de la causalidad.

En Aristóteles encontramos por primera vez una teoría de la causalidad propiamente dicha. Aristóteles distingue cuatro clases de causas. Toma como ejemplo la estatua. Si consideramos la estatua, descubrimos en primer lugar una causa material de esta estatua, la materia con que está hecha; encontramos en seguida, una causa formal, la diosa, el dios o la persona que el escultor ha querido representar; descubrimos la causa eficiente, que son los golpes de martillo del escultor; y por último, encontramos la causa final, aquello en atención a lo cual se ha hecho la estatua. El ejemplo mismo es significativo; ya que a partir de las obras fabricadas por el hombre los griegos construyeron su teoría de la causalidad. No partieron de la visión de la naturaleza, sino más bien de la visión de las obras del hombre, y lanzando sus miradas sobre estas obras distinguieron las cuatro causas. Pero, naturalmente, no falta en Aristóteles la consideración de la naturaleza y trata de encontrar una potencia artificiosa que imita la persona humana.

En las cuatro causas de Aristóteles se han distinguido con razón dos parejas: causa material y causa formal, por una parte, y causa eficiente y causa final por la otra. En efecto, la causa material y la causa formal son, en cierta manera, la cosa misma. La estatua de Apolo, es este mármol y esta forma; la conjunción de ambas es la que hace la estatua. Pero, si consideramos las cosas en su desarrollo, en su "cómo" histórico y en su "porqué", es necesario hacer intervenir a la segunda pareja: la causa eficiente que explica la formación de la estatua en el tiempo, y la causa final que explica por qué se ha hecho la estatua.

Se pueden agrupar, también, las causas aristotélicas de otra

manera: a la causa material podemos oponer las otras tres, que son causas en un sentido más eminente.

La teoría de la causa está vinculada al conjunto de la filosofía de Aristóteles, a su lógica, ya que la causa desempeña el mismo papel que el término medio [premisa menor] en el silogismo; a su psicología, en el sentido de que la relación que media entre causa y efecto es la misma que existe entre el medio y el fin en un acto voluntario; a su metafísica, en el sentido de que implica la relación entre potencia y acto. La causa eficiente hace que la potencia pase a ser acto. Pero el acto mismo no es sino la causa formal. Encontramos por doquier la distinción fundamental de potencia y acto.

En la práctica, Aristóteles se apoya muy a menudo en la causa final, pero a menudo también observa que hay casos en los que sólo puede recurrirse a la causa eficiente, por ejemplo, para explicar el eclipse.

Sobre todo, como ha subrayado Gilson, la generación natural y la producción artificial provienen en última instancia de la forma. Es a la forma a lo que tenemos que volver siempre.

Vemos, pues, cómo con Aristóteles se constituye la primera teoría de la causa, y no encontraremos nada tan claro en los otros filósofos antiguos. En particular, las teorías de los estoicos y de los epicureos revelan antinomias.

Los estoicos insisten en la razón, en el logos, en las razones seminales. Las cosas son a la vez lógicas y naturales. La causa informa a la materia, como para Aristóteles. Vemos a estos filósofos volver a tomar la afirmación de aquella causalidad universal que Anaximandro formuló por vez primera al hablar del destino. Muy a menudo, los estoicos no hacen sino reconsiderar las ideas metafísicas de Aristóteles.

Pero, al mismo tiempo, tenían la idea de que todo en el mundo está vinculado a todas las demás cosas. Llegan así a justificar la superstición y el arte de la adivinación. No hay una razón por la que el pájaro que vuela a mi izquierda no signifique un acontecimiento funesto, ya que todo está ligado a todo. Para ellos, todo puede ser signo de todo. Más tarde, encontraremos ideas semejantes en Hume, cuando critica la idea de causalidad, y esto nos permite comprender que la justificación estoica de la causalidad era la ruina de la verdadera concepción de causalidad.

En los estoicos había una especie de contradicción; en los epicureos encontraremos una contradicción de la misma clase.

Dicen que nada procede del no-ser, y a este respecto adoptan el pensamiento de sus predecesores, Demócrito y Leucipo. Pero Epicuro insiste en la idea de que hay momentos en que los átomos se apartan de la línea recta y tropiezan unos con otros. Así, ahí también, tenemos una afirmación de la causalidad, pero también encontramos algo que restringe esta afirmación. Ya no es una especie de determinismo universal y amorfo, como en los estoicos, sino que es una teoría del azar.

Comprendemos también que después de estas filosofías lleguen las teorías de los escépticos (Enesidemo y Sexto Empírico), que insisten en el carácter insatisfactorio de la idea de causalidad. La causa, dicen los escépticos, no puede ser tal ni si precede al efecto, ni si le es contemporánea. No es causa en cuanto precede al efecto, debe producirse al mismo tiempo que el efecto. Pero si causa y efecto son contemporáneos, ¿cómo podremos saber cuál de los dos acontecimientos es la causa y cuál el efecto? Los escépticos concluyen que la idea de causa es simplemente una idea, una creación del espíritu (anticipándose en esto a los idealistas modernos).

Bajo diversas influencias veremos prolongarse esta teoría escéptica en la Edad Media: en ciertos filósofos árabes, que en la idea de causa mostrarán una invención del espíritu del hombre, en tanto que lo verdaderamente real son simplemente las sucesiones, y en ciertos filósofos escépticos de la Edad Media (Nicolás d'Autrecourt).

Si lanzamos una mirada a las teorías que acabamos de examinar, y a la filosofía antigua en general, veremos que esta última contiene en sí los gérmenes de las teorías más modernas de la causalidad. Si, por ejemplo, consideramos un filósofo como Spinoza, veremos que en su filosofía se reúnen diferentes concepciones antiguas: concepción de matemáticos como Euclides, concepciones de los estoicos y concepciones de Epicuro. Spinoza concibe una causalidad que es necesidad racional, tal y como las propiedades de una figura geométrica se deducen de la esencia de esta figura. Pero además de esta necesidad matemática, vemos en Spinoza la afirmación de una causalidad inmanente al mundo, a la que llama la naturaleza. Pero la naturaleza, vista en su aspecto creador, para Spinoza, es Dios. Aquí, coincide con la teoría de los estoicos. Por último, al decir que cada hecho determinado es causado por un hecho determinado anterior, podremos referirlo a la concepción de la causalidad presente en los atomistas.

He ahí, pues, en una filosofía la unión de tres concepciones diferentes de la causalidad.

A lo largo de la Edad Media se recobraron y estudiaron las teorías antiguas de la causalidad, y en particular la teoría de Aristóteles y su distinción entre la potencia y el acto, que es la que volvemos a encontrar en la filosofía de Santo Tomás.

Pero, poco a poco, de las cuatro concepciones de la causa que encontramos en Aristóteles, el pensamiento humano se verá llevado a conservar sólo dos. Por influencia del desarrollo de la ciencia a partir del siglo XVI conservará la idea de causa formal y la de causa eficiente y hará pasar a segundo plano las ideas de causa material y de causa final. Si decimos, para simplificar, que el primer gran momento de la teoría de la causalidad es la teoría de Aristóteles, diremos también que el segundo gran momento es aquel en el que el pensamiento del siglo XVII sólo conserva dos de las cuatro causas.

Tal vez habría que decir que la concepción de un Dios que ya no es un Dios informador, o una causa final, como el Dios de Aristóteles, sino la de un Dios creador, y creador a partir de la nada, no ha dejado de ejercer influencia en la importancia creciente de la causa eficiente. La religión y la ciencia se unieron para darle el primer lugar.

Veremos que en los tiempos modernos la causa ha sido comprendida en dos sentidos harto diferentes, según que se haya subrayado la sucesión temporal del efecto en relación con la causa, o la necesidad racional del efecto en relación con la causa: en el primer caso, tenemos la concepción empirista, en el segundo la concepción racionalista de la causalidad. En un sabio como Galileo encontramos a la vez estas dos concepciones, que en seguida divergirán y se opondrán a veces la una a la otra. Para Galileo, la causa es a la vez la razón del efecto y el conjunto de las condiciones temporales del efecto. Estos dos elementos de la idea de causa darán nacimiento, uno, el elemento empirista, a las teorías de Bacon, de Hobbes y de Locke, otro, el elemento racionalista, a las teorías de Descartes, de Spinoza, de Leibniz.

No insistiremos mucho en las corrientes empiristas. Bacon dice que la naturaleza del calor no debe explicarse como lo hacían los aristotélicos, sino tan sólo por el movimiento de las partículas. Está de acuerdo, pues, con Demócrito contra Aristóteles. Hobbes dirá que la causa no es sino el conjunto de las condiciones.

Pasemos ahora a Descartes. Hace a un lado a la causa mate-

rial, que no es una causa. Y hace a un lado a la causa final porque, como Sócrates, piensa que debe reservarse al Creador, y que no podemos conocerla. Quedan dos formas de causa que trata de unir (aunque no lo diga expresamente). Esta unión se ve particularmente en el caso de Dios. Esto nos hace rebasar los límites de la ciencia; pero si Descartes ha insistido en su afirmación de que Dios es causa de sí lo ha hecho también por razones científicas. En Dios la esencia es la causa de la existencia. Esto quiere decir que en Dios la forma, la causa formal, es causa. Dios es causado por sí mismo en cuanto causa formal. Esta causa formal desempeña, según Descartes, el papel de una causa eficiente, o de una "cuasi-causa" eficiente. En el caso de Dios, que es un caso ideal, vemos así la unión de causa formal y de causa eficiente. Añadamos que Descartes piensa que no hay intervalo de tiempo entre la causa y el efecto. El efecto sigue inmediatamente a la causa; podría objetarse, si no se admitiera esta simultaneidad del efecto y de la causa, que Dios no puede ser anterior a sí mismo. Para Descartes, la causa es al mismo tiempo que el efecto. Esto no vale solamente para Dios, sino que tiene validez también para la trasmisión de la luz. Para Descartes, no hay intervalo entre el momento en que la luz parte y aquel en que llega. Toda la ciencia de Descartes pende de esta afirmación. Esto es lo que le permite identificar causa y razón. Esta identificación la vemos también en Spinoza y en Leibniz. Este último dirá que la causa se desprende de la razón que demos de las cosas. De igual manera, Spinoza había identificado causa y razón. En lo tocante a la causa, en Spinoza hay dos ideas pero trata de relacionarlas lo más posible; quiere sostener a la vez la explicación de un acontecimiento por un acontecimiento precedente y la idea de que esta explicación debe tener una razón, y que el determinismo causal es al mismo tiempo un determinismo racional.

Vemos fácilmente la importancia que tiene la teoría de la causalidad en Descartes, ya que, en la primera prueba de la existencia de Dios, es a partir de la idea de causa como prueba que si la idea de perfección se encuentra en nosotros es porque hay algo perfecto que existe. En la segunda prueba, dice que somos creados y conservados constantemente por Dios.

Así, parece ser que Descartes, en parte para mostrar que la idea de causa es esencial a la ciencia, muestra también que es esencial a la filosofía primera.

Hemos hablado de Spinoza y de Leibniz. Un tercer gran

discípulo de Descartes nos da de esta idea una concepción por completo diferente, que nos permitirá pasar de las concepciones racionalistas a las empiristas; se trata de Malebranche. Las afirmaciones de Descartes acerca de Dios como causa y de las esencias y de las existencias han desempeñado un gran papel en el desarrollo de las ideas de Malebranche. Pero si no piensa, como Descartes, que Dios sea, hablando propiamente, causa de las esencias, la idea de Dios se encuentra hasta tal punto en el centro de su filosofía, que se ve llevado a negar "la eficacia", la potencia de causalidad, a toda cosa particular. En primer lugar, afirma que no puede existir la acción de algo que sea corporal sobre lo espiritual o de lo que sea espiritual sobre lo corporal. Pero va más lejos —y es a partir de este momento cuando su teoría cobra importancia—: no puede haber acción de algo corporal sobre otra cosa que sea corporal; y lo mismo puede decirse de lo espiritual. Así, pues, no hay acción ninguna de los hechos particulares unos sobre otros. No hay más que la acción de Dios que se ejerce en todo momento sobre las criaturas. Esto no quiere decir que Dios obre milagros constantemente. Para Malebranche, Dios es la razón misma y opera sólo mediante leyes generales.

Así, en esta teoría racionalista, se forman ideas que cobrarán gran importancia en el siglo XVIII: la idea de que no hay poder de causalidad en la naturaleza, y la idea de ley general. Montesquieu sufrió la influencia de Malebranche.

Podemos comparar Malebranche con Hume. Fue Hume el primero que, tomando las ideas de los escépticos, pero ahondándolas, planteó en toda su generalidad el problema de la causalidad y le permitió así al racionalismo cobrar una forma nueva. Si hay un racionalismo de Kant, diferente del de Descartes, Spinoza y Leibniz, lo debemos a la reflexión de Kant sobre Hume. Pero Hume nos dice que sólo la relación de causalidad permite aumentar nuestro conocimiento. Es la única relación que nos permite, dado un hecho, descubrir un hecho desconocido. Por tanto, debemos dirigir la atención particularmente hacia esta relación que es el fundamento de todo el progreso de nuestros descubrimientos. Hume distingue, en la idea común que nos formamos de la causa, diferentes elementos. Por lo común, atribuimos a la causa una especie de poder de producción y es este poder el que ya había negado Malebranche. Para Hume, este poder nunca lo observamos en los hechos. Es una invención de nuestro espíritu. Se dice inclusive que hay un lazo necesario

entre la causa y los efectos. Es un segundo elemento que no se saca de los hechos. Porque nada nos dice que lo que hasta ahora ha ocurrido volverá a ocurrir. Así, se ponen en duda las dos ideas de poder y de necesidad. Cuando vemos que una bola de billar mueve otra no captamos ningún poder productivo, ni ninguna necesidad, y sólo por influencia de la memoria, de la costumbre y de la imaginación suponemos en los hechos una especie de tendencia y de poder. En realidad, esta tendencia y este poder no están en los hechos. Pero la tendencia que nuestro espíritu tiene a pesar de la visión de una bola que empuja a la otra a la espera del movimiento de la segunda es transferida a la realidad y transpuesta a los hechos.

Se dirá tal vez que en nosotros mismos, en nuestros actos voluntarios, captamos una producción. Pero para Hume somos todavía, a ese respecto, víctimas de un engaño. En un acto voluntario, ¿conocemos los músculos que hemos de poner en movimiento? Al no conocer el mecanismo no podemos captar en nosotros ninguna fuerza productiva. Ahí tenemos, para Hume, la prueba de nuestro no-poder mover por nuestra propia voluntad nuestro cuerpo. Éste se mueve sin que haya poder productivo en la acepción ordinaria del término. Lo que hay de real en la idea de causalidad será, pues, la idea de una sucesión constante. Pero hay que eliminar las ideas de producción y de necesidad. Así, Hume retorna a una definición análoga a la que había dado Hobbes; llega a una definición empirista de la causa como simple sucesión.

Vemos en qué sentido el empirismo de Hume no es el empirismo ordinario, ya que nos dice que la observación de los hechos no nos puede dar la idea de causa; la observación de los hechos produce en nosotros una tendencia que nos hace esperar el efecto cuando vemos la causa.

Pero, a decir verdad, la teoría de Hume tiene muchos matices y aspectos diferentes. A veces, pone de manifiesto su escepticismo, y a veces lo remedia recurriendo a la benevolencia de la naturaleza, según una tendencia general del siglo XVIII. La naturaleza, nos dice también él, no quiere que ahondemos demasiado en esta idea de causa. Hume da más bien la razón a quien no se pregunta demasiado por la idea de causa más que a sí mismo. Basta con que dejemos obrar libremente a nuestras tendencias, ya que la naturaleza es buena y ha puesto en nosotros tendencias que son también buenas. Hume el escéptico se entrega, pues, a la bondad de la naturaleza. A veces recurre a fórmulas que lo acer-

can mucho a Kant. La necesidad es algo que nuestro espíritu impone a la naturaleza.

Pero, en el fondo se queda siempre muy alejado del racionalismo por el hecho de que lo que considera como origen de la causalidad no es la razón, sino el hábito, la creencia y una especie de gusto, que nos hace seguir el curso de las cosas, sin que haya en ello nada racional.

Muy a menudo se ha criticado la teoría de la causalidad en Hume, y citaremos a Russell y a Whitehead, cada uno de los cuales ha discutido a su manera esta teoría. Russell toma un argumento clásico que parece ser muy fuerte y que consiste en decir que Hume critica y explica la idea de causa, pero lo hace mediante la causalidad misma. Pues, ¿qué dice? ¿A qué se reduce su teoría? Se reduce a decir que hay una idea de nuestra idea de causa, que esta causa es la espera, la imaginación, el hábito, y que es causado a su vez por la sucesión de los acontecimientos.

Tal vez, Hume no habría sido persuadido por esta objeción, porque habría tenido el recurso de decir que no hay que ahondar demasiado y que si la idea de causa resiste es porque podemos fiarnos de ella, por lo menos en la práctica; que no ha querido destruirla completamente, sino mostrar que la idea de causa puede ser causada por algo que es simplemente la sucesión de los acontecimientos. Constituye un problema muy difícil saber si la afirmación de que la idea de causa es causada por la sucesión de los acontecimientos es una destrucción o una afirmación de la idea de causa.

En cuanto a Whitehead, sobre poco más o menos, critica el mismo punto de la teoría de Hume, pero de manera diferente. Según él, Hume ha considerado los fenómenos desde el exterior. Si contemplamos las bolas de billar no vemos en efecto más que la sucesión, no vemos ninguna producción, ni ninguna necesidad. Pero, si nos volvemos hacia nosotros mismos, cuando obramos captamos una producción, diga lo que quiera Hume. Si éste no ha visto la causalidad, es porque se ha colocado en el plano de la visión y del conocimiento puro, mientras que si nos colocamos en el plano de lo que Whitehead llama la eficacia causal captamos la relación y la acción. Pero, ¿acaso Hume mismo no se ha dado cuenta de ello, puesto que nos dice que la idea de causa es causada por el hábito? ¿Cuando habla del hábito, no habla acaso de un hecho psicológico que tiene sus efectos? Whitehead se reúne aquí a Russell por un camino diferente.

Pero Whitehead y Russell están en desacuerdo acerca del sentido de la idea de causa. Ya que Russell ve en la causalidad la simple sucesión, y está en esto de acuerdo con Hume, mientras que Whitehead cree que en ella hay un elemento de creación al que Hume no ha hecho justicia.

Veremos las repercusiones de esta teoría de Hume en Kant y, por otra parte, en los irracionalistas, que, fundándose en la crítica de Hume, atacan a la razón.

Antes de pasar al estudio de Kant, conviene decir que en el siglo XVIII se fundó, con Newton, una concepción científica nueva en la que la idea de causa fue reemplazada poco a poco por la de ley. Esto podemos verlo en d'Alembert y Maupertuis. Sin duda, ya la ley de conservación del movimiento de Descartes, y la ley de la conservación de la fuerza de Leibniz no implicaban relación entre causas y efectos. En la ciencia hay muchas leyes que son más leyes de estructura que de causalidad. Gracias particularmente a la ley de la gravitación se tomó conciencia de esto. Por influencia de esta nueva concepción de la ciencia, como conjunto de relaciones, los empiristas se verán llevados a decir que es necesario reemplazar la idea de causa por la idea de ley. Por otra parte, veremos que Kant fundándose en las observaciones de Hume, plantea el problema crítico, y sustituye el hábito, la espera, por algo totalmente diferente que es la razón. Así puede oponer al empirismo de Hume un racionalismo para el que los conceptos que imponemos a la experiencia no se sacan de un real inteligible como en Leibniz, sino que son impuestos a este real, ininteligible en sí mismo, por nuestro espíritu.

Kant se opone a la vez al racionalismo de Descartes, de Spinoza y de Leibniz, y al empirismo. No acepta la respuesta de Hume a la cuestión que, sin embargo, se plantea en los mismos términos.

Por tanto, hemos de volver al problema brevemente tal como se le planteó a Hume. Éste se pregunta cómo es que, dado un acontecimiento que es la causa, pudo tener la idea de que este acontecimiento irá seguido de otro que será su efecto. Debo rechazar la solución racional, dice Hume. Pero tampoco puedo contentarme con la solución empirista común. Porque por más que haya observado el efecto, no puedo ver en la causa nada que sea capaz de producir, de crear el fenómeno efecto. Se necesita algo más que la observación para llegar a la idea de causalidad. Es necesario algo que se produzca en ocasión de la observación, pero que no sea reductible a la observación. Y esto es la espera.

Si hemos visto cómo a un acontecimiento lo sigue de ordinario otro, cuando vemos el primero esperamos ver aparecer el segundo. Tal es la respuesta de Hume, que se opone al racionalismo, pero que no es una respuesta puramente empirista; la espera no se reduce al simple resultado de la observación.

Kant está de acuerdo con Hume para decir que la observación pura y simple no da cuenta y razón de la causalidad. Pero deja de estar de acuerdo con él cuando Hume dice que esa otra cosa es la espera. Ya que, si eso fuera verdad, no habría nada universal ni necesario en nuestra creencia en la causalidad. Hasta ahora, hemos visto sucederse a los fenómenos, pero nada nos dice que más tarde se sucederán.

Por tanto, según Kant, si hay que aceptar el problema tal y como se lo planteaba Hume, no hay por qué aceptar su solución; de lo contrario, perderíamos la universalidad y la necesidad del principio de causalidad. Aquí, podríamos referirnos a lo que Kant dijo, en la parte de la *Crítica de la razón pura* que precede a aquella en que estudia los principios, como el principio de causalidad. En la "Estética trascendental", Kant se plantea el problema de saber en qué condiciones son posibles los juicios sintéticos *a priori*. El juicio sintético *a priori* es aquel en que el predicado añade algo al sujeto, pero que no se saca de la experiencia. Es posible porque el hombre lleva consigo las formas de la sensibilidad: el espacio y el tiempo.

La solución que dará al problema que se le presenta a propósito de la causalidad es totalmente semejante. Así como en la "Estética trascendental" parte de la ciencia euclidiana, partirá ahora de la ciencia de Newton, y se preguntará cómo se fundan los principios de la física. Se fundan en el principio de la causalidad. Éste debe ser algo semejante a los juicios sintéticos *a priori* de las matemáticas. Y así como éstos se explican por formas de la sensibilidad que el hombre lleva consigo, de igual manera la idea de causalidad debe explicarse por las categorías del entendimiento que elaboran un poco más los resultados de la aplicación de las formas de la sensibilidad a los fenómenos.

Kant busca ante todo saber en qué condiciones los juicios sintéticos *a priori*, principios universales y necesarios, en los que se funda la ciencia, son posibles. Este método de interrogación empleado por Kant es el que llama método trascendental.

El resultado de sus reflexiones es no sólo que el principio de causalidad no se deriva de la experiencia, pues no tendría esa necesidad y esa universalidad que posee, sino que es la expe-

riencia la que se deriva de él. Organiza la experiencia, y el orden de la experiencia procede de este principio.

Este principio mismo está vinculado al tiempo, y podríamos decir, de acuerdo con la "Analítica trascendental", que es del principio de causalidad de donde se deriva el orden del tiempo. Por lo demás, podríamos distinguir el tiempo tal y como Kant lo estudia en la "Estética trascendental" y el tiempo tal y como lo estudia en la "Analítica". En el primer caso, examina el tiempo tal como lo estudia la matemática. Kant insiste sobre todo en la idea de que nos representamos la totalidad del tiempo, análogo al espacio, en la que se desenvuelven los acontecimientos. Parece ser que el punto de vista y la perspectiva cambian en la "Analítica trascendental". Allí vemos que el tiempo no es algo que se dé como una infinitud anterior a toda experiencia. Es constituido por nuestro espíritu mismo, por nuestra actividad pensante, y es precisamente el principio de causalidad el que nos muestra cómo se constituye el tiempo desde el antes hasta el después.

El principio de causalidad nos dice que hay un curso regular del tiempo, e inclusive constituye este curso regular. Afirma la irreversibilidad del tiempo. Vemos aquí la oposición del racionalismo de Kant y del racionalismo de Descartes. Para Descartes, el principio de causalidad no estaba de ninguna manera ligado al tiempo. Inclusive, en principio, el efecto es contemporáneo de la causa; no hay entre ellos ningún intervalo y, en principio por lo menos, ninguna sucesión. Una causa no es tal más que porque produce el efecto y en el momento en que lo produce. La luz, según Descartes, no emplea ningún tiempo para llegar desde las estrellas hasta nosotros. El efecto, la visión de la estrella, no está separado del momento en que el rayo parte de la estrella. Tal era la teoría cartesiana. Para Kant entre la causa y el efecto hay siempre un intervalo. Se dirá tal vez, escribe Kant, que si pongo una bola sobre un cojín la concavidad formada por la bola es contemporánea del acto por el que la pongo. Pero esto es una simple ilusión: hay siempre un intervalo, una anterioridad del acto por el que se pone la bola en relación con la concavidad formada por la bola. Kant ve la causa eficiente en su especificidad, en su diferencia con la causa formal, y de las cuatro causas aristotélicas es la única que queda ante nosotros.

Podría decirse que la definición de Kant se asemeja mucho a una definición empirista, puesto que el principio de causalidad

consiste en la consecución misma de los hechos. La diferencia estriba por completo en la manera en que se funda el principio; para el empirista, inclusive para Hume, la sucesión se funda o sobre la observación, o sobre ese resultado de la observación que es la espera. Para Kant, se funda en la exigencia de orden que nuestro espíritu siente. Impone un orden a la experiencia y es esta necesidad del principio de causalidad lo que es el origen.

A lo largo del siglo XIX, la teoría de Kant fue sostenida, con reservas o transformaciones, por gran número de filósofos, algunos de los cuales insistían sobre todo en el carácter de postulado y de hipótesis de la causalidad, mientras otros trataban de deducir la causalidad y de convertirla en algo absolutamente racional. Por otra parte, cierto número de filósofos pensaron que la teoría de Kant no era suficiente y dejaba escapar algunos aspectos de la causalidad.

Tal es el caso de los filósofos que fundan la causalidad en la observación de nuestra fuerza interna. El principal de ellos es Maine de Biran.

Si repasamos la historia de la idea de causalidad después de Kant, vemos que en el transcurso del siglo XIX, por influencia de la ciencia, la idea de causa se concibió cada vez más, como lo había dicho Hume, como la enunciación de una secuencia regular y constante de fenómenos. Por influencia de sabios como Laplace, por una parte, y Lavoisier, por la otra, la idea de causa no solamente se reduce a aquélla, sino que comienza al mismo tiempo a ceder su lugar a la idea de ley y a la de función matemática. Hemos señalado ya que una ley como la de Newton no es una ley causal. Cada vez más los sabios vieron que las leyes no son siempre leyes de causalidad sino leyes de estructura. De ahí la idea que encontramos en Claudio Bernard, y sobre todo en Augusto Comte, de que finalmente es necesario deshacerse de la idea de causa.

Claudio Bernard escribió: "La idea oscura de causa debe referirse al origen primero de las cosas", y para él causa significa algo metafísico, de lo que el sabio no debe preocuparse. Para Augusto Comte, la idea de causalidad trae siempre al espíritu esa idea de producción que Hume había criticado; y en lugar de decir que no hay que conservar de esta idea más que la noción de secuencia regular y constante, dice que es necesario abandonar la idea de causa y sustituirla por la de ley. La idea de causa es una idea "metafísica". Comte llama metafísica a una idea

cuando implica una entidad, una especie de personalidad. Hablando de causa, nos representamos siempre el fenómeno como una especie de ser dotado de una voluntad de producción. Esto pertenece al modo de pensamiento metafísico que, según Comte, sucedió al modo teológico y al cual debe suceder el modo positivo, que sólo conserva la idea de relación. Debemos, pues, desterrar la idea metafísica de causa y sustituirla por la idea positiva de relación.

Volveremos a encontrar esta tendencia en John Stuart Mill, cuando dice que la causa es la condición constante e incondicionada del efecto; queriendo decir con la palabra "incondicionada" que no existe lazo de causalidad entre fenómenos más que cuando los dos fenómenos no son los efectos de un tercero. Por ejemplo, no decimos que el día es la causa de la noche, ni la noche la causa del día, porque ambos son efectos de un tercer fenómeno que es la constitución del sistema solar y que es la condición de ambos.[1] John Stuart Mill definió también la causa como la suma de las condiciones positivas y negativas. Esta definición tiende a desterrar toda idea metafísica en la acepción en que Augusto Comte entendía la palabra. De igual modo, la definición de Bain, según la cual la causa es el agregado de las condiciones, y todavía más claramente la de Pearson, que identifica causa y correlación, y las de Mach y de Russell que la convierten en función matemática. Cada vez más, la causa se entiende como relación, como función matemática.

Así, después de haber visto que en los orígenes había cuatro causas, luego dos unidas en una sola (formal y eficiente), y después la causa eficiente fundada de manera más racional en Kant y más empírica en Hume, vemos que la idea de causa se transforma en la idea de ley. Podemos decir, entonces, que la historia de la idea de causalidad es la de la disminución del número de

[1] Para mostrar cómo comprende la ciencia la causalidad, podemos citar el pasaje del sociólogo Simiand, que hace ver cómo la ciencia cuando busca causas, trata en el fondo de sacar a luz relaciones generales: "Si en la explicación de la explosión de la roca es la explosión lo que consideramos y no algún otro fenómeno, el modo de rompimiento, los efectos de la explosión por ejemplo, nos percatamos fácilmente de que la roca antecedente no está vinculada al fenómeno de explosión más que por una relación muy particular, ya que hay explosión allí donde no hay roca, y hay roca allí donde no hay explosión; de igual manera, no todo fuego está vinculado a una explosión, ni inclusive toda explosión a un fuego (explosión por choque), y así llegaremos a encontrar, como antecedente vinculado al fenómeno explosión, por la relación más general, una expansión brusca de gas; habríamos alcanzado, entonces, como causa propiamente dicha la fuerza expansiva del gas."

causas, y por último, de la disolución de la idea de causa. Veremos en qué se transforma actualmente esta idea de ley; para el sabio de nuestros días es frecuentemente la idea de una ley estadística que se aplica a conjuntos, pero que no se aplica a los fenómenos microscópicos. Así, las regularidades que observamos no son sino productos de compensaciones causadas por un gran número de series diferentes. Pero cada una de estas series no es determinada y ya no puede recibir el nombre de serie causal.

El siglo XIX fue el momento en que la idea de causa quedó sustituida por las ideas de ley, de condición, de relación, de correlación. Y parece que el siglo XX está a punto de sustituir la idea de ley por la de ley estadística, muy diferente de la que se concibió hasta entonces.

Puede considerarse que hay otra corriente de pensamiento que avanza en el mismo sentido. Kant dijo que la categoría de causalidad debía completarse con la de reciprocidad. Según él, tenemos la sustancia, luego la causa y una especie de conjunción de ambas ideas que es la idea de reciprocidad. Hegel, también, se representaba la verdadera causalidad en forma de reciprocidad. Pero, de cualquier modo, vemos cómo la idea de causa se transforma en una idea distinta de ella.

Tal es la historia de la idea de causa. Podríamos buscar analogías, o buscar explicaciones e inclusive consecuencias en la aplicación de la idea de causa a ciertos problemas. Vemos en Platón la concepción de Dios como causa formal; es el Demiurgo del *Timeo;* en Aristóteles, Dios es la causa final. En Descartes encontramos el esfuerzo de un filósofo para mostrarnos siempre la acción de Dios sobre las cosas, especialmente bajo el modo de causa eficiente. Volvemos a encontrar la serie de las concepciones de la causalidad que hemos estudiado. En lo tocante al problema del alma y del cuerpo, podríamos decir algo análogo, con la reserva de que se comienza sobre todo por la causa final con Platón; después, el alma se convierte en causa formal con Aristóteles. Luego, nos vemos llevados a separar el dominio de las causas formales del de las causas eficientes y llegamos al paralelismo de Spinoza y de Leibniz, hasta que el problema se plantea de manera diferente, en términos más positivos.

Si pasamos ahora a nuestra segunda cuestión, la que concierne a la naturaleza de la causalidad, vemos que esta idea puede concebirse ya al nivel del sentido común o aun a un nivel más bajo que éste, ya al nivel filosófico, aquel en el que nos hemos colocado primero, o ya a un nivel superior, en el que la idea de

causalidad alcanzará tal sutileza que estará a punto de desvanecerse; y es éste el que hemos alcanzado por último.

Pero aun si nos colocamos es uno de estos niveles, vemos que esta idea de causa se halla siempre un poco por encima o un poco por debajo del nivel en que la contemplaremos: puesto que esta idea arraiga en elementos muy profundos de nuestra naturaleza y, por otra parte, se inclina a concepciones muy sutiles de relaciones, muestra siempre una tendencia ya sea a descender de nuevo al nivel de la experiencia del sentido común, o inclusive por debajo de este nivel, ya sea a elevarse al de la experiencia más sutil. Nos encontramos en presencia de una noción de la que se puede decir que asciende y desciende por la escala de los conceptos. Y, volviendo a una observación que ya hicimos, diremos que este nivel depende en cierta medida de las respuestas que damos a las preguntas concernientes al origen y el valor de la idea de causa.

Ya que aquí toda elección es arbitraria, tomemos en consideración arbitrariamente a dos filósofos que se han entregado de manera cuidadosa al estudio de esta idea: el filósofo inglés Alexander y el filósofo francés Hamelin. Se colocan en un nivel muy cercano al del sentido común, y por eso su análisis puede sernos útil. Es curioso observar que, aunque sus puntos de partida sean diferentes, llegan a fórmulas muy semejantes.

Hamelin nos dice que si queremos captar la relación de causalidad, es decir, de causalidad eficiente, debemos cuidarnos de no identificar esta última con la causa material, como lo han hecho Hamilton y Meyerson, puesto que esto nos conduciría a una negación de la novedad, ya que encontraríamos siempre identidades, aunque sea con la causa formal, porque esta identificación implicaría también la negación del elemento temporal esencial a la causalidad.

Lo que para Hamelin caracteriza la relación de causalidad es que el efecto está fuera de la causa y esto desde el triple punto de vista del espacio, de la cualidad y del tiempo. Esta afirmación de la exterioridad del efecto en relación con la causa nos muestra que la idea de causalidad presupone la separación de la realidad en objetos y en acontecimientos diferentes. Si un acontecimiento no hace más que continuarse, como un movimiento se continúa en razón del principio de inercia, no tiene causa. Sólo cuando hay un acontecimiento nuevo podemos apelar al principio de causalidad. El principio de inercia no es sino

la afirmación de que cuando un acontecimiento se continúa no tenemos por qué recurrir a la idea de una causa.

Hamelin establece la fórmula de que la relación de causalidad es la necesidad que una parte de las cosas tiene de ser lo que es en virtud de lo que está fuera de ella. La causalidad tal y como él la describe significa que aunque los acontecimientos estén separados dependen unos de otros. Es la afirmación de la dependencia de lo separado. Así, según Hamelin, la única forma de la causalidad es la de la causalidad transitiva. Mientras que en el sistema de Spinoza Dios es causa de las cosas de manera inmanente, para Hamelin sólo hay causa cuando hay separación de causa y efecto.

Encontraremos las mismas afirmaciones en Alexander. Esta concordancia se explica; ya que podemos derivar ambas teorías de la de Kant, que es el filósofo que se percató primero y mejor de la esencia de la causa eficiente en cuanto separada completamente de la causa formal.

Partiendo de las observaciones de estos dos filósofos, podemos ver cómo está vinculada la causalidad a la separación de los acontecimientos y a su unificación. Por una parte, si no vemos más que un flujo continuo de acontecimientos, como nos recomiendan que hagamos Bergson y James, cuando nos colocamos en el punto de vista de la psicología inmediata, no tendríamos la idea de causalidad. Pero, por otra parte, esta idea de separación y de diversidad no basta para dar cuenta y razón completas de la noción de causalidad. Hay otro elemento que es el de unidad. En éste ha insistido Hegel. Cuando afirmamos que la humedad es causa de la lluvia, decimos —escribe— que lo que se presenta primero como humedad se manifiesta luego como lluvia. Bajo las apariencias diversas encontramos una semejanza. Por tanto, nuestra primera idea, la de separación, debe completarse por la idea de que la causalidad implica la unión. Hegel dice que el efecto no contiene nada que no esté contenido en la causa. Y aquí es la idea de identidad la que se pone en primer plano. Recordamos la teoría de Meyerson acerca de la reducción de la causalidad a la identidad. Pero parece ser que Meyerson cometió el error de aislar así el elemento de unidad y de reducir toda causalidad a la identidad. De hecho, la percepción de la semejanza se completa en Hegel por la formulación de las diferencias, es decir, de las diversas circunstancias que explican las diferencias de las apariencias. Hay aquí una especie de juego

entre lo uno y lo múltiple, un juego del espíritu que va de la identidad a la diferencia, y viceversa.

Pero no son éstas las únicas ideas a las que está vinculada la idea de causalidad. Se halla también ligada a las ideas de relación y de negación. Es esto lo que vemos en la definición de Hegel, para el que la causa es aquel hecho sin el cual no existiría otro hecho. Esta intervención de la negación se ve también en el método con que descubrimos la causa. Llegamos a ella por el método de eliminación, por el método de las diferencias y esto presupone la negación.

Leibniz había vinculado a la idea de causa la de razón suficiente. El principio de causalidad es para él un aspecto del principio de razón suficiente. Porque existen estas diferencias y estas semejanzas, estas identidades y estas distinciones, el mundo nos parece que lo obedece. Podríamos remontarnos igualmente a otro principio de Leibniz, que es el de no-contradicción, la causalidad constituye el curso del tiempo. El tiempo es nuestra manera de ordenar los fenómenos de forma que puedan aparecer predicados contradictorios en un mismo objeto; aparecen, pero sucesivamente; y llegamos así a una especie de deducción trascendental del tiempo que en cierta manera podría identificarse con la de Kant.

¿Hay que decir que es necesario añadir a estos elementos los de poder y de necesidad que Hume había criticado? Aquí, llegamos de nuevo a nuestra comprobación de la necesidad de una cierta arbitrariedad. La respuesta depende del nivel en que decidamos colocarnos para examinar la idea de causalidad. Si la examinamos en el nivel en que se colocan los sabios, este elemento de poder, lejos de serle esencial, no existe siquiera en ella. Si, como Hamelin y Alexander, nos colocamos muy cerca del sentido común, convendrá por lo contrario integrárselo.

Lo que hemos dicho de la idea de causa basta para separar la causa eficiente de las demás clases de causa. Hamilton y Meyerson tratan de mostrar que la causalidad es la identidad y con ello tienden a identificar causa eficiente y causa material. Meyerson critica severamente el positivismo y cree mostrar que el sabio busca siempre, no relaciones entre las cosas, sino identidades. No creemos que la descripción que Meyerson hace de la ciencia sea adecuada. Inclusive si el sabio busca identidades, la ciencia no nos da sino relaciones. Lo que Meyerson nos entrega es la psicología del sabio, pero no la realidad de la ciencia. La teoría de Meyerson elimina de la idea de causalidad, como

hemos dicho, la idea de tiempo; elimina también la idea de relación. El positivismo, cuando saca a luz esta idea de relación, está mucho más cerca de la ciencia que Meyerson.

Habiendo visto la naturaleza de la causalidad, podemos plantearnos la cuestión de su origen. En una primera parte examinamos la historia filosófica de la idea de causalidad. Pero hay algo antes que los filósofos; se trata de buscar el origen prefilosófico de la idea de causalidad.

Pero, se nos dirá que buscar este origen es tratar de encontrar la causa de la idea de causa. Y como no conocemos el valor de esta idea, no sabemos si la búsqueda es legítima. Además, es una búsqueda que no parece poder salir de un círculo vicioso.

No obstante, nos parece que no hay nada que se oponga a que busquemos el origen de la idea de causa, a que tratemos de descubrir por qué esta idea nació en el espíritu.

Bergson sostiene que la causalidad se siente antes de ser pensada, y que hay aquí una experiencia coextensiva con la vida. Estas dos ideas son importantes. Bergson nos muestra que en el origen de muchos de nuestros conceptos hay una especie de sentimiento primario, que hay lo que el hombre experimenta en cuanto ser viviente. En los seres vivientes no hay "toma de conciencia"; pero tal vez hay en ellos sentimientos oscuros, los que, al explicitarse, al desarrollarse, constituyen en el hombre el origen del sentimiento de causalidad.

Encontramos una idea semejante en Whitehead: "Hume —escribe— no encuentra la causalidad por una razón muy sencilla: porque la busca donde no podrá encontrarla. Se coloca ante una especie de espectáculo, como el juego de billar, y no ve sino sucesiones de acontecimientos." Porque Hume busca la causalidad en el dominio de la "inmediación visual", en el dominio de las cosas vistas desde fuera, se ve llevado a negar el sentimiento de causalidad. Pero para Whitehead existe otro dominio, el de la eficacia causal, que captamos en nosotros mismos; y es allí donde captamos el origen de la idea de causa. Según él, esta eficacia causal es un caso particular de algo más general, que es la conformidad de ciertos acontecimientos de la naturaleza con los que los rodean.

Es también una afirmación semejante a la de Whitehead la que, remontando el curso de la historia de la filosofía, encontraremos en Maine de Biran, que Whitehead sin duda no conoció, y en el siglo XVII en Berkeley. Maine de Biran muestra que de la observación del hecho primitivo del sentimiento del es-

fuerzo derivamos el principio de causa. En Berkeley tenemos una noción de nuestra eficacia. Sin duda, Berkeley se mueve primero en el dominio que Whitehead llama "inmediación visual"; y esto cuando habla de las ideas; pero en el curso de su meditación, Berkeley admite, al lado de las ideas, y más profundas que ellas, otras realidades a las que da el nombre de nociones. En efecto, llega un momento en el que ve que su teoría de las ideas no basta para explicar todo lo que hay en el alma humana. Ya que el alma siente su voluntad y tiene la idea de relación, y para designar a la vez estas intuiciones de nosotros mismos y estas relaciones podemos emplear el término de noción. De hecho, y tendremos oportunidad de volver sobre esto, estas dos ideas de intuición de nosotros mismos y de visión de las relaciones parecen estar vinculadas para Berkeley, puesto que nosotros mismos somos esencialmente una relación actuante y, por otra parte, las relaciones sólo pueden ser vistas por nosotros mismos.

Por tanto, en nosotros mismos captaremos primero la idea de causa, y sobre todo en nosotros mismos cuando obramos sobre las cosas, como lo vio Maine de Biran. En efecto, si es verdad que es necesaria siempre una especie de exterioridad del efecto en relación con la causa, y si podemos inclusive decir que es necesaria una diferencia lo más grande posible entre efecto y causa para que sea captada la causalidad, podemos decir que no hay diferencia aparente mayor que la que media entre el espíritu y el cuerpo que el espíritu mueve. Sin duda, éste no es el único origen, ni siquiera el único origen afectivo de la idea de causalidad. Nietzsche, y tal vez otros antes que él, habían señalado que la palabra causa quiere decir causa y acusación. No es absurdo pensar que la idea de acusación forme parte, en cierta medida, del origen de la idea de causa. Cuando una desgracia le ocurre al primitivo, éste se pregunta: ¿a quién acusar? Y por lo mismo ¿quién es la causa? A veces nos acusamos a nosotros mismos, y la idea de remordimiento se encuentra también en el origen de la idea de causa.

Hemos dicho que, según la idea de Aristóteles, la relación entre causa y efecto se parece muy a menudo a la relación entre medio y fin. Vemos que es necesario realizar primero tal cosa a fin de que tal otra sea realizada también. Esta relación de medio a fin es uno de los orígenes de la idea de causalidad, y viene a añadirse al sentimiento de causalidad como un nuevo elemento a algo más fundamental.

Sin duda, un filósofo como Hamelin había de verse llevado

a criticar todo lo que hemos dicho acerca del origen de la idea de causalidad. En efecto, Hamelin escribe: "No hay más causalidad en nosotros que en las cosas exteriores", y todavía: "Buscar la idea de causalidad en nuestro espíritu es buscarla donde no se encuentra." "Nuestro poder —dice igualmente Alexander— es un caso de causalidad, pero la causalidad no es el efecto de nuestro poder." La idea de causalidad es demasiado universal como para que la derivemos de la idea de nuestro poder. Tal concepción del origen de la causalidad no conduciría, según Hamelin, más que a la idea de causalidad tal como la entiende el sentido común. Pero hemos dicho que es desde este punto de vista como queremos estudiar primero la causalidad, puesto que es una idea del sentido común, y que, a los ojos de una ciencia más sutil, tiende a desaparecer. Y, además, justo el punto de vista del sentido común es el que adoptan Hamelin y Alexander.

Hemos visto cómo la causalidad está vinculada a la presencia del espíritu. Está vinculada al pasado (pesar y remordimientos); y, como lo ha puesto de manifiesto Hume, a la espera del porvenir. Es división y unificación de los conceptos. Pero si hemos insistido en factores subjetivos, esto no quiere decir que no haya factores objetivos. Porque el mundo tiene una cierta regularidad, la idea de causalidad ha podido desarrollarse en nosotros. Porque, como se ha dicho, el mundo tiene una naturaleza fibrosa, formada por cadenas diversas de causas y de efectos, se ha desarrollado la idea de causalidad. A fin de descubrir causas debemos poder aislar unas series de acontecimientos de otras, y constituir sistemas cerrados. Si no hay ciencia en las tribus primitivas, si los filósofos estoicos han justificado la adivinación y toda clase de supersticiones es porque, tanto en un caso como en el otro, existía la creencia del lazo de no importa qué cosa con no importa qué otra, la idea de que, según la fórmula de Hume (que, por lo demás, en él no tiene las mismas consecuencias) no importa qué cosa puede producir cualquier otra.

Algunos filósofos han dicho que las regularidades de la naturaleza no son tan evidentes que puedan darnos la idea de regularidad. Y, sin embargo, parece ser que el hombre ha sido capaz de descubrir, no por la aplicación de una idea *a priori*, sino simplemente abriendo los ojos, que hay secuencias regulares de acontecimientos.

Sin duda, hemos dicho que la ciencia se constituye por la formación de sistemas cerrados, pero no habríamos tenido ni si-

quiera la idea de constituirlos si no nos hubieran impresionado primero ciertas secuencias regulares.

Diremos, entonces, que hay dos series de causas que explican la formación de la idea de causalidad; podemos inclusive decir que es la unión de las dos series, una interna, por lo menos en su principio, otra externa, la que explica esta idea. Bergson nos dice que la idea de causalidad nace de una suerte de endósmosis que se efectúa entre el mundo exterior y el mundo interior. Si existiera sólo el hombre, tal vez nos faltaría la idea de regularidad; si existiera sólo la naturaleza, lo que nos faltaría sería el elemento de poder, de eficacia.

Pero se plantearía la cuestión de saber si es legítimo separar así espíritu y naturaleza, distinguir tan completamente la serie interna y la serie externa de las causas; el espíritu está en la naturaleza y tal vez podamos ir más allá de esta separación. Así, pues, sólo provisionalmente decimos que en la idea de causalidad hay elementos que proceden del espíritu y elementos que provienen de la naturaleza; tal separación no puede ser definitiva.

Después de haber visto la historia de la idea de causalidad, tal como se manifiesta en el desenvolvimiento de las doctrinas filosóficas, y luego qué es la idea de causalidad para el sentido común y para las concepciones más sutiles que nos podemos formar, después de haber planteado la cuestión de los orígenes de esta idea, podemos ahora estudiar la de su valor.

Partiremos de una reflexión que ya hemos hecho, a saber, la de que estamos colocados, con el sentido común, en un terreno intermedio entre el sentimiento primitivo de la causalidad dado por la observación de nosotros mismos, sentimiento denso y opaco de nuestra acción que nos vincula a un elemento de productividad presente en las cosas, y, en el otro límite de la idea de causalidad, la idea de una red de leyes, de relaciones sutiles entre los fenómenos. Además, podríamos generalizar lo que hemos dicho y sostener que todas las nociones humanas son intermediarias entre su origen denso y opaco y esta red sutil de leyes en las que pueden afinarse poco a poco. Un poeta como Claudel nos ha entregado en sus obras, sobre todo en su *Art Poétique,* el sentimiento de esta opacidad en la que nacen nuestros conceptos; Valéry, por otra parte, nos muestra la red de leyes en las que nuestros conceptos se sutilizan. El hombre, podríamos decir para abreviar, está colocado entre un cierto mundo de Claudel y un cierto mundo de Valéry, y en cada una de estas dos direcciones deberá avanzar el pensamiento filosófico, ya sea hacia este

contenido opaco, a la manera de Claudel, de Maine de Biran, de Whitehead, de ciertos pasajes de Bergson o de Minkowsky, ya sea a la manera de Valéry, de los físicos contemporáneos o de filósofos como Brunschvicg hacia una red de leyes, de funciones, de zonas de probabilidad. Deberá abandonar ese terreno intermedio que es el más fácil de observar y en el que nos habíamos colocado primero.

Cuando se trata de apreciar el valor de la idea de causalidad, la tarea del filósofo es particularmente incómoda; ya que debe tratar de preservar esta idea, pero a la vez se ve empujado a disolverla; y si se afilia ya sea a la concepción de Valéry o ya, inclusive, a la de Claudel, la causalidad propiamente dicha, con el aspecto que toma para el sentido común, se desvanece. Así, pues, el filósofo tiene una doble tarea por hacer: una descripción fenomenológica y un trabajo de disociación.

Volvamos a lo que dijimos cuando, aceptando por un momento la separación del espíritu y del mundo exterior, sostuvimos que si sólo existiera el espíritu, o si sólo existiera el mundo exterior, la idea de causalidad no podría aparecer. Por tanto, es necesario que estos dos mundos se encuentren. En segundo lugar, debemos colocarnos en un cierto nivel al efectuar nuestra observación de los fenómenos. Porque se nos aparecen objetos separados, tenemos la idea de causalidad. Si nuestros sentidos fueran más finos, si viéramos las cosas de manera más microscópica, conforme a los resultados de la física, la idea de causalidad no se nos habría aparecido. Sólo habría habido una gran multiplicidad de fenómenos y no habríamos visto entre ellos cuál podría ser la causa del otro. Así, a nuestro nivel, la idea de causalidad es verdadera. Esto no quiere decir que en sí sea falsa; significa que para nosotros, que nos encontramos a este nivel, la causalidad y la diferencia de cualidad que ésta implica son verdaderas.

Este nivel es el de un ser que separa los fenómenos, pero que siente la necesidad de reunirlos en seguida. De manera general, la actividad de nuestro espíritu es a la vez analítica y sintética. Sentimos la necesidad de unir lo que hemos separado. Y esto es característico de todo juicio humano, como lo ha dicho Bradley. Un juicio consiste en una separación de sujeto y atributo. Pero consiste también, después de haber sobrentendido esta separación, en unir el sujeto y el atributo. Si digo "la mesa es verde", separo la idea de mesa de la de predicado "verde" y luego las reúno. La idea de causalidad no es diferente de los

demás juicios. Separo los dos fenómenos y luego trato de unirlos. Ésta es la manera como el hombre responde a la interrogación que se hace a sí mismo. Responde mediante juicios. El juicio de causalidad es tan sólo un caso particular de juicio, es decir, de análisis y de síntesis. Si pudiéramos ver, lo que es imposible, las cosas tal como son fuera de nosotros, probablemente diríamos que no hay series causales. No llegaríamos a separarlas unas de otras, y filósofos como Nietzsche y los pragmatistas han insistido sobre este punto. No obstante, para responder a nuestras preguntas, formulamos este postulado de causalidad y, diciéndolo con palabras de los pragmatistas, "este postulado tiene éxito".

Esta separación de los objetos entre sí supone a su vez la presencia de cualidades diferentes. Si distingo una causa de un efecto es porque el efecto se presenta con cualidades diferentes de los de la causa. Habrá quienes digan que el mundo exterior es el mundo de la cantidad, pero justo porque hay un espíritu, estas cantidades revisten cualidades (o, por lo menos, así podemos expresar las cosas; ya que en último análisis, o más bien en última síntesis, la cualidad es por lo menos tan fundamental como la cantidad). Si sólo existiera la cantidad pura, no podríamos hablar de relación causal. Pero hay acontecimientos que se presentan con estas diferentes cualidades concretas y por esto buscamos en unos la causa de los otros. Aquí también, es por la conjunción del mundo exterior y del mundo interior por lo que se presenta a nosotros, por el momento al menos, la causalidad.

Lo que hemos dicho no anula la idea de causalidad. En el terreno intermedio en que nos hemos colocado, esta idea es válida; está vinculada a nuestro lugar en el universo, entre los dos extremos que hemos entrevisto. Pero esto nos muestra, sin embargo, que esta idea es verdadera sólo en un cierto momento de la marcha del espíritu, y por esto los análisis de que hemos partido al abordar este problema, los de Alexander y de Hamelin, por adecuados que sean a la situación intermedia donde colocamos la idea de causalidad, no pueden satisfacernos completamente. Estos dos filósofos insisten en el hecho de que no hay causalidad si no existe una exterioridad de un acontecimiento respecto de otro. Pero si nos percatamos de que los acontecimientos están mucho más imbricados y entrelazados unos con otros de lo que dicen Alexander y Hamelin, vemos que la idea

de causalidad, tal como ellos la conciben, al modo del sentido común, debe ser rebasada.

Si nos atenemos a la división que hemos efectuado entre lo que procede de nuestro espíritu y lo que surge de la observación de la naturaleza podemos decir, por paradójico que esto pueda parecer, que los elementos más burdos de la idea de causalidad provienen de la observación de nuestro espíritu y que los elementos más sutiles tienen su punto de partida en la observación del mundo exterior.

Pero, una vez más, después de haber separado estos dos aspectos será necesario indudablemente reintegrar el espíritu a la naturaleza.

Ahora hemos de preguntarnos si esta idea puede darnos cuenta y razón de lo que nuestra experiencia es verdaderamente. Ningún acontecimiento, nos dice A. E. Taylor, es determinado completamente por los acontecimientos precedentes; ya que la totalidad de las condiciones jamás se realiza mientras el acontecimiento no esté allí; lo que comúnmente llamamos la causa, nos dice, es un fundamento incompleto, Lotze insiste en la reciprocidad de la causa y del efecto, de la que podemos formarnos una idea partiendo de la observación de un organismo. Otros, como Mach, dicen que la causalidad realiza ante todo una economía de pensamiento. Otros más insisten en el hecho de que hay una continuidad del devenir de la que la causalidad no puede darnos una idea exacta; cuando decimos que un fenómeno es causa de otro, que es el efecto, no hacemos sino captar los términos primero y último de una serie. El que más ha avanzado, sin duda, en la crítica de la idea de causalidad ha sido Nietzsche, cuando muestra que en ella hay un error fundamental del entendimiento humano, una ficción, una metáfora. Esto no sólo es la crítica de la idea de causalidad, sino que es su destrucción. Encontramos una operación destructiva análoga, pero efectuada desde un punto de vista racionalista, en un filósofo totalmente opuesto a Nietzsche, en Russell. Colocándose en la corriente de pensamiento de los filósofos empiristas ingleses y al mismo tiempo en la de los físicos contemporáneos, escribe que proposiciones del género: *A* causa *B*, jamás deberían admitirse en la ciencia.

Pero no es ante todo y únicamente con la experiencia elaborada por la ciencia con lo que querríamos confrontar la idea de causalidad; es con nuestra experiencia de la vida y de la percepción, al mismo tiempo que con los resultados de las búsquedas de los sabios. Para esto podríamos partir de una idea de Hegel.

cia. Desde este punto de vista la fenomenología nos parecerá justificada en sus críticas de los modos de explicación.

Lo que hemos dicho en lo tocante al dominio del espíritu puede corroborarse por lo que dicen los psicoanalistas de la sobredeterminación, cuando muestran que un fenómeno de la vida psíquica es determinado por diferentes complejos al mismo tiempo, puede ser explicado tal vez de múltiples maneras causales.

Nos hemos vuelto hacia el dominio del espíritu para mostrar la insuficiencia de la idea de causalidad. Habríamos podido partir también del dominio de la vida. Es lo que hacía Hegel al decir que los seres vivos destruyen su causa en cuanto causa. La idea de causalidad lineal no es válida ya en el dominio vital, orgánico, en el que Hegel insistía al modo de los filósofos románticos. Hay una causalidad circular; es la reciprocidad de la que habla Hegel. Encontraremos a la vez en las concepciones dialécticas y en la concepción orgánica de Whitehead una negación del predeterminismo y de la idea de encadenamiento lineal. La idea de causalidad es puesta en tela de juicio tanto por la física reciente y sus opiniones sobre la indeterminación como por el psicoanálisis y la teoría de la sobredeterminación. Es insuficiente, nos dice Merleau-Ponty, para hacernos comprender los lazos que existen entre nuestros estados psíquicos y nuestros estados corporales e inclusive entre nuestros estados psíquicos entre sí. Ningún acto de conciencia puede tener, en sentido propio, una causa.

La *Gestalttheorie* permite quizás rebasar, conforme a la voluntad de sus fundadores, el dilema entre la explicación causal y la explicación por la significación y por el valor, y K. Goldstein muestra que "si la causalidad puede explicar fenómenos particulares es únicamente porque se nos presentan en condiciones obtenidas por aislamiento (como los reflejos constantes) y que mantienen al organismo en una cierta situación artificial en la que estos fenómenos no corren el riesgo de ser trastornados".

Podemos ir más lejos; en el dominio de la física la idea de causalidad está hoy amenazada por la indeterminación como lo está en el dominio psicológico por la sobredeterminación. Nos encontramos tal vez en un momento tan importante como el de los siglos XVI y XVII, el momento de la constitución de la física mecánica. En el siglo XVI nació una física fundada en los sistemas aislados y en la idea de observabilidad. Actualmente comienza a desarrollarse una ciencia fundada en la idea de universo

y en la de inobservabilidad. Un racionalista profundo como León Brunschvicg conserva del principio de causalidad sólo esta formulación: hay un universo.

El principio de indeterminación nos enseña que no podemos determinar al mismo tiempo la posición y la velocidad de una molécula. La ciencia misma señala aquí un límite a la investigación científica.

Como dice Bohr, el postulado de la indivisibilidad del *cuanto* de acción "es precisamente, desde el punto de vista clásico, un elemento irracional que nos obliga fatalmente a renunciar a una descripción causal en el espacio y en el tiempo, y que nos conduce, en razón de la conexión entre los fenómenos y su observación, a un modo de descripción complementaria; este modo de descripción recibe tal nombre porque toda aplicación de los conceptos clásicos excluye el empleo simultáneo de algunos otros conceptos clásicos, igualmente necesarios en otras circunstancias para la explicación de los fenómenos".

Como lo han mostrado Whitehead y cierto número de físicos contemporáneos, las individualidades se funden en el todo que constituyen y la imagen que podemos conservar se torna turbia. Hay entre los fenómenos un elemento de organización que no es causal y del cual nuestra incertidumbre parcial es el rescate. "El dualismo onda-partícula no es sino una expresión infortunada de esta doble conexión, a la vez causal y orgánica" (Ed. Bauer).

Digamos de inmediato que lo que dice el físico no tiene repercusiones en el problema de la libertad; pero subrayemos que la intervención del *cuanto* de acción ha hecho menos determinista a la ciencia; el sabio se pregunta si es capaz de mantener el determinismo, es decir, la previsión perfecta de los fenómenos. Se ha tratado de preservar el principio de causalidad diciendo que el progreso de la física no lo pone a él en peligro, sino a la idea de la individualidad de la molécula. Esta observación es justa en su parte negativa, lo que quiere decir que no sólo el principio de causalidad está en peligro, sino también la idea de individualidad, ya que el sabio no llega ya a designar tal molécula, a distinguirla de tal otra. Lo que está en peligro, también, es una cierta concepción del espacio como yuxtaposición de partes, concepción necesaria, hasta un cierto momento, para el desarrollo de la ciencia. Whitehead ha insistido en el hecho de que toda la ciencia moderna tiende a mostrar que la concepción cartesiana de la ciencia debe revisarse; un aconte-

cimiento no ocurre en un momento y lugar determinados, sino en una multiplicidad de puntos y de instantes. No hay que decir que el progreso de la ciencia llegue a revisar más el principio de la individualidad de las moléculas o la idea de espacio que el principio de causalidad. La ciencia moderna conduce a revisar unas y otro. Lo que no quiere decir, por lo demás, que no haya regularidad en el universo, ya que inclusive si los emplazamientos de cada molécula no son definibles, cuando sus velocidades son determinadas no es menos cierto que, en bruto, la regularidad se produce y que los fenómenos macroscópicos nos permiten comprobar las regularidades que no existen en los fenómenos microscópicos. Lo que tampoco quiere decir que la idea de causa carezca de fundamento real; ya que si nos volvemos hacia el sentimiento opaco que nos permite conocer nuestra acción productiva, volvemos a encontrar por lo menos la subestructura de la causalidad que la observación de la ciencia parecía hacer desaparecer. Whitehead tiene el gran mérito de haber mostrado, al mismo tiempo, que la idea de causalidad podía, gracias a la ciencia, volverse cada vez más sutil, y la necesidad de sustituir la idea de causalidad propiamente dicha por un sentimiento primitivo y primordial de causa. Así, es capaz de permanecer fiel a lo que William James llama empirismo radical, y, al mismo tiempo, al movimiento mismo de la ciencia. Sus discípulos pueden unir la afirmación de la densidad del sentimiento primitivo y la de la sutileza de las relaciones a que llega la ciencia.

Sexta Parte

LA PRESENCIA DE LA CUALIDAD

Tanto por lo que respecta a la materia y la cantidad, como al espacio o el tiempo, en cada caso hemos hecho una consideración cuantitativa de la percepción de lo cualitativo. Podemos tomar conciencia de este desquite de la cualidad no sólo en nosotros mismos, sino gracias al desarrollo de la historia del pensamiento, por lo menos de lo que osaremos llamar la historia del pensamiento profundo. La cualidad es la cantidad negada. Es la reafirmación de lo que hay de válido en las ideas mismas de sustancia, de forma, de esencia y de ser, y sabemos que estas ideas son válidas cuando dejan de ser ideas.

Llegamos, pues, a la cualidad. Pero sólo por abstracción hemos podido dejarla hasta este momento para un estudio más preciso (si puede hacerse un estudio preciso de la cualidad); pues ¿no hemos dicho que el devenir, es decir, la primera idea que hemos examinado, presuponía la cualidad?

Capítulo I

RELACIONES ENTRE CUALIDAD Y CANTIDAD

¿Cuáles son las relaciones entre la cualidad y la cantidad? Lo caliente y lo frío se contrastan al principio el uno con el otro; y así los considera Platón en el *Fedón.* Pero se da cuenta de que el frío puede ser el calor de un frío más intenso, y a la inversa, y que de esta manera caliente y frío son cantidades situadas a lo largo de una escala que puede ir hacia el uno o hacia el otro; así, sustituye a la oposición cuantitativa una graduación cualitativa; y a la teoría de los contrarios, tal como aparecía en el *Fedón,* le sucede la concepción de la díada de lo grande y de lo pequeño, tal como se presenta en el *Filebo.*

Descartes veía en la cualidad y la cantidad términos que se excluían mutuamente. Podemos decir, en efecto, que el dominio de la extensión es el de la cantidad, y el dominio del espíritu el de la cualidad. Aparece una dificultad en el sistema cuando se trata de cualidades sensibles; éstas se explican desde el punto de vista de la ciencia física como productos de la cantidad; pero,

por otra parte, en cuanto nos afectan, son cualidades. Podemos señalar igualmente que cuando hace intervenir la idea de una tercera sustancia que sería la unión del alma y del cuerpo, Descartes admite que para explicarla pueden hacerse intervenir cualidades semejantes a aquellas que se niega a admitir en su explicación de las cosas naturales; y en efecto, las fuerzas ocultas que destierra de su física sólo han podido ser imaginadas por nosotros atendiendo al modelo de alguna cosa real que es precisamente esta unión misteriosa de dos sustancias, el alma y el cuerpo.

Leibniz se esforzará por superar la oposición cartesiana entre cualidad y cantidad; trata de unirlas; ¿no nos dice que la música es el placer del alma que cuenta e ignora que cuenta?

Pero, a pesar de los esfuerzos que podemos observar en el propio Descartes, por lo menos en ciertos respectos, para explicar las cualidades en términos de cantidad, y en los cartesianos para unir estos dos aspectos de la realidad, no es menos cierto que Descartes, en conjunto, los ha separado uno del otro y al parecer ha excluido las cualidades de la realidad. Esto es lo que Whitehead critica con el nombre de bifurcación de la naturaleza: en la realidad habrá cantidad sin cualidad; en el espíritu existirán apariencias ilusorias de cualidad. Según Whitehead esta concepción ha conducido a una visión puramente mecánica de la naturaleza, de la que toda variedad cualitativa está excluida; de ahí la concepción de un mundo estéril, sin poder propio.

Podrían completarse las opiniones de Whitehead a este respecto con la afirmación de Hamelin cuando dice que excluir es reconocer la existencia de lo que se excluye, de manera que es preciso admitir que el fundamento de la física clásica, de la física sin cualidad, es la existencia misma de la cualidad; y en efecto, no podríamos constituir la física, ni tener siquiera la idea de la física si no hubiera, primero ante nuestros ojos, y ante nuestros sentidos en general, presencia de la cualidad. Una segunda observación que podemos tomar igualmente a Hamelin, y que procede de Leibniz, es que la fuerza y el movimiento, necesarios para la explicación mecánica, son cualitativos, de manera que puede decirse que el mecanismo reclama algo que no es la cantidad.

A fin del siglo XIX ciertos físicos como Duhem y Ostwald han tratado de constituir una física de la cualidad. Sin duda, tales intentos estaban condenados al fracaso. Sin embargo, tanto

Bergson como Whitehead han podido construir filosofías de la cualidad.

Así encontramos doctrinas que tienden, como la de Descartes, a reducir la cualidad a la cantidad, otras que tienden a negar, en favor de la cualidad, la importancia de la cantidad y que serían las de Duhem, Bergson y Whitehead y por último doctrinas que tienden a afirmar tanto la una como la otra; como por ejemplo las de Hegel y Hamelin.

Como hemos visto, estas últimas doctrinas pueden encontrar una confirmación en el hecho de que la ciencia implica la cualidad como su punto de partida e inclusive como uno de sus elementos; y este argumento puede a su vez complementarse por la observación del hecho de que la cualidad puede explicarse en términos de cantidad. Según Hamelin, toda cualidad depende del espacio, y esto de dos maneras: primero en el objeto percibido, y en segundo lugar en la conciencia que tomamos de él. Ya que ¿cómo podríamos considerar al color separado de toda clase de espacio? Un color es una superficie coloreada. Según él, por abstracción separamos nosotros la cualidad y la extensión. El cuerpo en cuanto extenso, e inclusive la conciencia que tenemos de él, son cosas más simples que la cualidad y anteriores a la abstracción; hasta tal punto, prosigue Hamelin, que el hecho mismo de la conciencia no está desprovisto de extensión, que tiene un aspecto extensivo. Filosofías contemporáneas como las de Gabriel Marcel y Merleau-Ponty pueden contribuir a hacernos ver lo que de válido tienen las consideraciones de Hamelin; pero, al mismo tiempo, nos hacen ver en qué respecto es necesario rectificar su teoría; ya que la extensión de que habla no es la extensión cuantitativa que consideran la ciencia y el sentido común; es, sobre todo, el espacio cualitativo sobre cuya existencia ya hemos llamado la atención.

Sigue siendo verdad que en el orden del conocimiento la cantidad presupone la cualidad, puesto que, como hemos dicho, el punto de partida de la ciencia es la observación de las cualidades. ¿Hemos de decir que en el orden del ser la cualidad sería el producto de la cantidad? Podríamos pensarlo partiendo de ciertas observaciones de Alexander e inclusive, hasta cierto punto, de Bergson. Hegel definió la cantidad como la cualidad suprimida. Bergson y Alexander definirían más bien la cualidad como la cantidad intensificada y concentrada. ¿Acaso no ha mostrado la ciencia que los colores son vibraciones y pueden reducirse finalmente a números? Esto no significa que la cuali-

dad no sea real, sino solamente que es lo que, en un nivel más bajo, se manifiesta como cantidad. La cualidad sería la cantidad concentrada, colocada en un nivel más alto, sublimada. Tal sería la teoría de la emergencia de la cualidad a partir de la cantidad; con ello nos vemos llevados a admitir la existencia de diferentes niveles de lo real. El materialismo, o más bien un materialismo concebido groseramente, es falso en cuanto piensa que la realidad es puramente cuantitativa. No toma en cuenta los diferentes niveles de la realidad. Seguramente, hay un nivel en el que la cantidad es real, pero hay también un nivel en que lo más real es la cualidad, y tal es el nivel de nuestra percepción y de nuestra comprensión, cuando lo que eran partes mutuamente exteriores unas a otras se reúnen en constelaciones de colores y de sonidos.

La cantidad y la cualidad son aspectos complementarios de la realidad. Cada uno de ellos pasa continuamente al otro. El mundo está lleno de cualidades diversas. Encontraríamos aquí, de nuevo, ideas semejantes a las que desarrollamos a propósito de los problemas de la materia y de la forma. De hecho, la cantidad es una vista particular tomada de la materia.

Así como hay una eflorescencia de la materia en formas, de igual modo la cantidad que es un aspecto abstracto de la materia, florece en cualidades.

Según Alexander, las cualidades son las formas que el elemento espiritual de las cosas, al que llama unas veces el tiempo y otras el alma, cobra a medida que se eleva hacia un nuevo nivel de realidades. Con cada cualidad nueva aparece una nueva constelación o colocación de movimientos, y esta colocación posee una nueva cualidad, característica del nivel superior que acaba de ser abordado. Esta nueva cualidad puede ser expresada completamente en términos del nivel precedente a partir del cual ha emergido. De esta manera la vida es un conjunto complejo de cuerpos materiales, y el pensamiento un conjunto complejo de elementos vivos. Pero, a cada nivel, aparece una simplicidad nueva; y en este sentido la vida no es reductible al conjunto complejo de cuerpos materiales del que ha salido ni el pensamiento al conjunto complejo y orgánico de que procede. Para permitirnos percibir la dirección en que deberíamos avanzar para captar un proceso semejante, Alexander nos dice que un hombre genial concentra en una nueva simplicidad, en una especie de ingenuidad creadora, un gran número de ideas a las que su obra, nacida de ellas, no puede reducirse.

Vemos la solución que Alexander nos ofrece del problema de la objetividad de las cualidades. Para él, las cualidades son reales. Aquí podemos reflexionar sobre la distinción clásica entre las cualidades primeras y las cualidades segundas, distinción que tiene uno de sus orígenes, entre los filósofos antiguos, en Demócrito, y, entre los filósofos modernos, en Descartes, y cuya expresión explícita se encuentra en Locke. Según Locke, la solidez, la extensión, la forma, el movimiento y el reposo y el número son cualidades primeras o primarias; el color, el olor, el sonido, son cualidades segundas o secundarias. Pero, como ha mostrado Berkeley, tal distinción difícilmente resiste al análisis. Muestra cuán semejante es el caso de una cualidad segunda como el color y el caso de un sentimiento como el dolor; muestra, en seguida, cómo el color jamás puede percibirse sin la extensión y viceversa. También las distinciones entre afecciones y cualidades segundas, entre cualidades segundas y cualidades primarias dejan de ser válidas. Podríamos decir, utilizando aquí no su terminología sino la de sus adversarios que no hay sino cualidades que son a la vez primarias y secundarias, primarias porque son reales, secundarias porque están en el espíritu.

La posición de Alexander es ciertamente muy diferente de la de Berkeley y, sin embargo, está más cerca de la de este último que de la de Locke.

Podemos observar la afirmación de la objetividad de las cualidades que se abre paso en algunos de los más importantes filósofos de comienzos del siglo xx, Alexander, Whitehead y antes que ellos Bergson. Los que no creen en la objetividad de las cualidades, dice Alexander, no tienen en cuenta la diferencia entre el acto de aprehensión del espíritu y el acto no-mental que es aprehendido. A este respecto, podemos comparar la actitud de Alexander con la de los fenomenólogos; en efecto, hay en ellos una idea común, la de que la cualidad no es creación del espíritu, no es producto de una síntesis, sino que es algo que percibimos. Desde este punto de vista, podríamos llamar al realismo al que pueden llegar un realismo cualitativo.

Una de las consecuencias de tal realismo sería la destrucción del materialismo, por lo menos en su forma clásica. Bergson observa que la mejor manera de refutar el materialismo mecanicista consiste en mostrar que la materia está dotada de cualidades, de color y de olor por ejemplo. Entonces, ya no es la simple extensión, en la que sólo tienen lugar movimientos cuantitativos. Podríamos recordar aquí el pensamiento de Berkeley

que también quiso, con su afirmación de la realidad de las cualidades segundas, al mismo tiempo que mediante su nominalismo, destruir el materialismo tal y como se le presentaba. La teoría de Berkeley, según la cual las cualidades están en el espíritu, no es según él, en ningún sentido, una negación de las cualidades; ya que el hecho de estar en el espíritu no disminuye en nada la realidad de las cualidades, y, muy por lo contrario, les presta el más alto grado de realidad que pueden tener, puesto que no hay nada más real que el espíritu y la existencia en el interior de un espíritu.

El materialismo mecanicista puede concebirse como una consecuencia de esa bifurcación cartesiana de la naturaleza de la que ha hablado Whitehead. Sin duda, Descartes no había sacado esta consecuencia, porque mantenía un dominio del espíritu; y si, por una parte, establecía la realidad de una pura naturaleza física, por otra parte, y por eso mismo, quería mantener la realidad de una pura naturaleza psíquica. No es menos cierto que a partir del cartesianismo, pero por olvido de una de sus dos afirmaciones fundamentales, se constituyó el materialismo mecanicista. Berkeley entendió que para luchar contra este mecanicismo no existía procedimiento mejor que el de poner en duda, y destruir por último, la concepción cartesiana de una extensión pura y sin cualidad.

Podemos distinguir las filosofías de la cualidad y las de la cantidad. Hay filosofías como la de los pitagóricos y, en tiempos modernos, la de Renouvier, que todo lo traducen a número, y afirman que las leyes del número lo dominan todo. Hay filosofías como la de Demócrito que reducen toda cosa a los números en cuanto están materializados en partes del espacio, y esto son los átomos, que a la vez que son números materializados son, por otra parte, innumerables. Hay filósofos mecanicistas que lo reducen todo al espacio y al movimiento. Por otra parte encontramos filosofías de la cualidad. Esta cualidad puede ser una fuerza, o una pluralidad de fuerzas, como en la filosofía de Leibniz, o la voluntad, como en Schopenhauer, o el espíritu, como en Hegel. Pero tal vez los filósofos que han insistido más vigorosa y explícitamente en el aspecto cualitativo de las cosas son los filósofos franceses Boutroux y Bergson.

El materialismo, en cuanto es mecanicista, puede considerarse como una filosofía de la cantidad. Pero si, para responder a las críticas que Hegel, por ejemplo, le ha dirigido, el materialismo llegara a liberarse de esta categoría de la cantidad, podría-

nos entonces concebir formas nuevas del materialismo que constituirían una filosofía de la cualidad.

Partiendo de la distinción que hemos hecho de filosofías de la cualidad y filosofías de la cantidad, podríamos distinguir dos concepciones en la simplicidad, una de las cuales partiría de las filosofías de la cantidad y la otra de las filosofías de la cualidad. Tendríamos, de un lado, una simplicidad que sería homogeneidad de cosas idénticas unas respecto de las otras; y, de otro lado, una simplicidad de la cualidad, de la que habla Bergson, totalmente opuesta a la simplicidad mecánica y cuantitativa. Podríamos partir de allí para mostrar que, según Bergson, hay dos concepciones absolutamente diferentes de la identidad y de la alteridad, según que se las conciba desde el punto de vista de la cualidad o del de la cantidad.

La formación de las filosofías de la cantidad se explica por el papel esencial que la ciencia desempeña en el espíritu del hombre. La historia de la filosofía nos muestra cómo el hombre se percató pronto de la posibilidad de dar una explicación cuantitativa de las cosas. El pitagorismo constituye una especie de prueba de esta tendencia. Podemos decir que, de la misma manera que el pitagorismo tiene un fondo científico, la ciencia tiene un fondo pitagórico. Es un hecho que el esquema científico de las cosas que trata de reducir la cualidad a la cantidad tiene éxito, para decirlo con la palabra que emplean los pragmatistas.

Pero, por otra parte, hemos de insistir en el hecho de que la cantidad es siempre cantidad de alguna cualidad y en que la cualidad es el punto de partida de la investigación científica. La cualidad es la cualidad de una cantidad. Como dice Hamelin, lo simple no destruye lo complejo, pero lo domina. De igual manera, podemos decir que lo que vemos a nuestro nivel humano son cualidades. La cantidad no es sino la subestructura que descubrimos a las cualidades que vemos. Parece ser que hay algo que es una especie de subestructura cuantitativa, lo que podríamos llamar el esqueleto numérico o mecánico de las cosas. Pero lo que nos es dado no es el esqueleto, sino las individualidades vivientes de las cosas, con su color, su carne, su pulsación.

Podemos recordar, además, que es una de las más altas facultades del hombre, la razón, la que descubre esta subestructura, y que, así parece ser uno de los destinos del hombre descubrir, por lo que en él mismo es uno de los más altos elementos, lo que en las cosas es uno de los elementos más bajos. Así la ciencia

puede definirse diciendo que es al mismo tiempo la manifestación de una de nuestras actividades más elevadas, y el descubrimiento del sustrato cuantitativo de las cosas.

Podemos ahora plantearnos el problema de saber si debemos concebir como lo hacen Taine, Spencer y, más recientemente, en cierta medida por lo menos, Alexander, a las cualidades como provenientes de las cantidades, o como lo hacen Plotino, Leibniz y Bergson a las cantidades como procedentes de las cualidades, de la cualidad. Hay ahí en realidad dos problemas vinculados mutuamente: ¿cuál de las dos, la cantidad o la cualidad, es el origen de la otra? Y ¿cuál de las dos es la verdad de la otra, si damos a esta palabra, "verdad", la significación que Hegel le daba, cuando la hacía significar la meta y el fin, la realización de una noción, el momento en que la realidad de esta noción se revela finalmente? Podríamos plantear el primero de estos dos problemas en la forma siguiente: ¿entre la cualidad y la cantidad hay tan sólo una diferencia de cantidad o hay una diferencia de cualidad? Según Plotino, Leibniz y Bergson, la cualidad, al extenderse, al distenderse, da nacimiento a la cantidad, pero observemos que con la idea de distensión introducimos ya la idea de cantidad en la cualidad misma; no sería difícil mostrar, en efecto, que en la idea de tensión y en la de distensión, así como en la de intensidad, hay una intrusión más o menos explícita de la cantidad en la cualidad. Estas observaciones nos llevarían a concluir que la cantidad sólo puede parecer nacer de la cualidad si ya ha sido colocada en la cualidad. Esta observación, a su vez, nos llevaría a decir que entre la cantidad y la cualidad no puede haber una simple diferencia de cantidad, sino una diferencia de cualidad. Esta diferencia de cualidad, a su vez, podría concebirse como una diferencia de punto de vista. Observemos que esta tesis, lejos de ser necesariamente la afirmación de la superioridad de la cualidad sobre la cantidad, sería más bien la afirmación del valor de los dos puntos de vista: siendo la cualidad irreductible a la cantidad y la cantidad a la cualidad.

Si tratamos, como lo hacen Spencer y Alexander, de derivar la cualidad de la cantidad, tendremos no obstante que admitir, para la reunión de las cantidades en cualidades, un receptáculo activo que es el espíritu. Sin duda, el espíritu no crea las cualidades; y a este respecto estamos de acuerdo con Alexander. En todo caso, si no hubiera espíritu (o tal vez sería mejor decir, para no emplear este término general, si no hubiera un ser para el cual la cualidad es un objeto) no podríamos saber si existe la

cualidad. Es verdad que la hipótesis que hacemos al decir: si no hubiera espíritu, podría tacharse de ilegítima, y que tal vez toda cuestión hipotética de este género es ilegítima. Entonces, diríamos simplemente: la cualidad se presenta a la cualidad; la cualidad objetiva se presenta a esta cualidad para la cual es un objeto y a la que se ha convenido en llamar espíritu.

Así, la cualidad no puede haber nacido de la pura cantidad, ni la cantidad de la pura cualidad. Sería necesario, entonces, admitir que hay dos puntos de vista; los sentidos y el espíritu reúnen los aspectos del mundo en cualidades y en cosas; el espíritu, en su búsqueda de las cantidades, desune los aspectos de las cosas en números y en partes del espacio.

Sin embargo, hay una diferencia entre la cualidad y la cantidad. Hemos dicho que la cantidad no procede de la pura cualidad, ya que habría que decir que procede de una cualidad afectada ya por la cantidad. Hemos dicho también que la cualidad no proviene de la cantidad, puesto que ésta implica una cualidad a la que se presenta. Pero esta última observación es igualmente aplicable a la cantidad, ya que esta última se encuentra mediante un proceso de abstracción que implica lo que se ha convenido en llamar espíritu. Así, nos veríamos llevados a afirmar una superioridad de la cualidad sobre la cantidad, por lo menos desde el punto de vista del conocimiento.

Pero quizá sea necesario, a fin de cuentas, ir más allá de una parte de las observaciones precedentes que nos hacen correr el riesgo de retornar a una u otra de las ramas del antiguo dilema: idealismo-realismo. La cualidad no es espíritu, no implica la presencia del espíritu más que para quien se coloca en el punto de vista del espíritu. Quizá haya, aquí también, que superar la alternativa, después de haberla vivido. La cualidad es vibración interna, palpitación en sí y para sí misma; y la cualidad-espíritu es una mirada sobre la cualidad que no es forzosamente espíritu, que es el *quale* en su carácter originario e irreductible. Subsiste nuestra conclusión, es decir, la afirmación de la preeminencia de la cualidad. Pero subsiste sin que pasemos forzosamente por el rodeo del espíritu. Y esto nos conduce a la otra cara de la cuestión: la que no podemos abordar desde el punto de vista del conocimiento, sino desde el punto de vista de la realidad.

Desde el punto de vista de la realidad, podemos decir, primero que una es tan esencial como la otra; de hecho, cada una crece a partir de la otra. Podríamos recordar aquí lo que Leibniz diría de Dios tal como lo concebía: es a la vez matemático y

músico. Tenemos allí, pues, dos dominios que se encuentran estrechamente unidos el uno al otro. La idea de Hegel, de que hay dominios de la realidad a los que la cantidad es aplicable particularmente y otros dominios a los que es la cualidad la que debería aplicarse exclusivamente, es verdadera sólo de manera superficial. Aun en la naturaleza inorgánica, la cualidad y la cantidad no están separadas de una manera tan tajante como quiere ese pensador. Tendríamos, pues, dos puntos de vista irreductibles, uno según el cual en el fondo de las cosas hay una homogeneidad abstracta y otro según el cual hay en el fondo de las cosas una heterogeneidad concreta. Nos veríamos llevados a reflexionar sobre esta palabra misma de concreto, cuya significación esencial ha puesto claramente de manifiesto Whitehead al crear la palabra concrescencia para indicar este crecimiento común de la cosa considerada en su conjunto.

Esto mismo nos haría llegar finalmente a la idea de que esta heterogeneidad cualitativa, por lo mismo que es más concreta, es a pesar de todo lo que hemos podido decir más real que la homogeneidad abstracta. Sin duda, nuestro entendimiento experimentará siempre la necesidad de buscar, como fundamento de lo real, lo simple y lo abstracto y de figurarse así a la cualidad como un producto de la cantidad. Pero tal visión no será nunca sino una visión abstracta del entendimiento abstracto; y de los dos puntos de vista que por un instante nos vimos tentados a situar en el mismo rango, uno parecería, pues, ser más fundamental que el otro; la cualidad es más verdadera que la cantidad.

Por doquier hay conflicto entre una actitud que trata de ver los fenómenos tal como se nos presentan y una actitud que busca la explicación o el análisis. Para la primera, un color será lo que es; e inclusive si se dice que el verde está formado de amarillo y azul o el anaranjado de amarillo y rojo, aun si, yendo más lejos, se descomponen los colores fundamentales en vibraciones, el que quiera mantenerse en una actitud de observación, la que podríamos llamar actitud fenomenológica, negará que estas descomposiciones tengan importancia. Decir que el verde está formado de tales otros colores, y decir que está compuesto por tal número de vibraciones, es negar de alguna manera el verdor del verde.

Sin duda, en esta idea de la cualidad hay dificultades especiales; ya que puede decirse que, en cierta manera, es equivalente a la idea de determinación. Decir cuál es la cualidad de una cosa, es decir lo que es, es determinarla. Pero esta determina-

ción, si se la siente desde el interior, deja de ser determinable. La cualidad, vista en sí misma, o más bien sentida en sí misma, es interioridad; de la interioridad exterior, que es por ejemplo la del color, a la interioridad interior que es la del pensamiento y de esta interioridad interior a la interioridad todavía más íntima que es su origen, efectuamos siempre un movimiento de descenso, o quizá de ascenso hacia lo inefable. Circunscribir una cualidad es distinguirla de las otras, es abandonar ya el dominio de la cualidad para ir hacia el de la cantidad.

La cualidad es inefable; la cantidad es mensurable. Entre estos dos extremos se encuentra el lenguaje. Cuando alcanzamos uno u otro de estos extremos deja de existir, por lo menos en su forma específica.

Hemos insistido en la dualidad de la cualidad y de la cantidad y también en la relación que guardan una con otra. Podríamos, en cierta medida, compararlas con la interioridad y con la exterioridad. Si no hubiera exterioridad no habría interioridad, o por lo menos no habría sentimiento de interioridad.

Por último, podríamos plantearnos la cuestión de saber si la cualidad y la cantidad no proceden de una realidad más profunda de la que participarían ambas, pero que, en virtud de su inefabilidad, estaría más cerca de la cualidad (aunque tal vez podríamos encontrar también en su extensión cualitativa la fuente de la cantidad) o si no son ambas expresiones de realidades más profundas, siendo la cualidad la expresión del Uno absoluto, y la cantidad del Otro absoluto, de algo análogo a la díada de lo grande y de lo pequeño de Platón, no siendo concebibles, por lo demás, el uno sin el otro, ni lo Uno ni lo Otro. Pero tal cuestión metafísica probablemente no tiene respuesta, a no ser que consideremos como tal las dos ideas que Platón nos ha presentado: primero, que hay una unión de lo Uno y del Múltiple, y que el uno sin el otro no son sino puras abstracciones. Y, en segundo lugar que, a pesar de todo, vemos esta inefable presencia de lo Uno en esos momentos en que nos hemos elevado hacia él en una especie de éxtasis por el impulso de nuestro espíritu.

A medida que hemos avanzado por este capítulo hemos podido ver sucesivamente el carácter fundamental de la cualidad, y el carácter fundamental también de la cantidad concebida como subestructura. Pero este segundo resultado de nuestra marcha nos hace ver todavía la superioridad de la cualidad, que emerge

de la cantidad, inclusive si esta última se concibe como fundamental.

Pero, por último, hay que recordar que la cualidad distaba mucho de estar ausente de un sistema como el de Descartes. Si desapareció del dominio de los cuerpos ¿acaso no reapareció en el dominio de la unión del alma y del cuerpo y, en lo más alto del sistema, acaso no reapareció, infinitamente concentrada, en un Dios que es indisolublemente voluntad e inteligencia y del que se derivan tanto la extensión indefinida como el pensamiento finito?

Capítulo II

EL ESPACIO, EL TIEMPO Y EL NÚMERO CUALITATIVOS

A. El espacio

Entre el espacio-cualidad y el espacio-cantidad, entre el tiempo-cualidad y el tiempo-cantidad hay intermediarios. Tal es el papel desempeñado por la idea de dimensión. Que el tiempo corre en un solo sentido, y tiene así una dimensión, es algo que, en el tiempo-cualidad, preparará el tiempo-cantidad. Podemos decir lo mismo de las dimensiones del espacio. Sin duda hemos recordado que una de las dimensiones, la profundidad, está más cerca del dominio de lo vivido y lo afectivo. Pero tomar conciencia de esta dimensión es ya rebasar este dominio.

En el espacio tal como lo estudia Kant en la "Estética trascendental" y sobre todo en algunos opúsculos que precedieron a la *Crítica de la razón pura* podemos asistir a una unión del aspecto cualitativo y del aspecto cuantitativo. El espacio kantiano, homogéneo e infinito, es el espacio de las matemáticas. Pero Kant entendió claramente que el espacio no puede reducirse a un concepto, a un orden puramente intelectual, como querían los partidarios de Leibniz; para Kant, en el espacio hay un elemento que no puede racionalizarse completamente. Subrayando el hecho de que la mano derecha no puede superponerse a la izquierda, Kant se vio llevado a sacar a luz lo que en el espacio es sensibilidad, en el sentido kantiano de la palabra, y no pura inteligencia. Sin duda, para Kant esta forma de la sensibilidad que es el espacio nada tiene del carácter confuso que comúnmente se les atribuye a los fenómenos afectivos. No obstante, es cierto que mostró que una teoría puramente conceptual

del espacio es imposible. Y lo mostró no solamente mediante la paradoja de los objetos simétricos, sino también porque la infinitud del espacio no es para Kant algo que pueda asimilarse a la generalidad de un concepto; el espacio no es posterior a sus partes sino que las precede.

Así, el espacio y el tiempo, en cuanto uno tiene una dimensión y el otro más de una, el espacio en cuanto contiene distinciones como las de derecha e izquierda, y ambos además en cuanto, por la idea de las distancias sentidas, preludian la idea de las distancias intelectuales, nos proporcionan transiciones que nos permiten ir del espacio-cualidad, del tiempo-cualidad al espacio-cantidad, al tiempo-cantidad.

Hay ciertos aspectos de la cantidad misma que se presentan primero como cualidad.[1] En este sentido Bergson ha insistido en el tiempo cualitativo. En ciertos pasajes, ha expresado inclusive la idea de que hay un espacio cualitativo, un espacio sentido, heterogéneo, finito, con el que los animales, por ejemplo, están en relación. William James había también sacado a luz lo que llamaba la espacialidad natural, la extensidad natural de todas nuestras sensaciones. Según él, no es solamente la vista la que nos proporciona la idea de espacio, sino también el tacto o las sensaciones cinestésicas. Más exactamente, lo que más tarde será la idea de espacio aparece primero en forma de sentimiento del espacio.

Por otra parte, los psicólogos mostraron que el espacio está siempre ligado a un cuerpo, a un punto de vista que es el de un alma vinculada a un cuerpo. Además, encontraremos ideas análogas en filósofos puros que hablan de un sentimiento primitivo de extensión; Maine de Biran vincula la idea de espacio a la idea de nuestro esfuerzo, del que es el término, y para el que, al mismo tiempo, es un obstáculo.

Partiendo de las ideas de Bergson, Minkowski ha insistido en la existencia de un espacio vivido que es un espacio cualitativo. Hay sensaciones primitivas de ascensión o de caída que son anteriores en el primitivo, en el niño, a toda constitución de un espacio cuantitativo, y que, en el que sueña, pueden ser independientes.

[1] Si estudiamos la historia de la idea de espacio podremos ver que no apareció primero bajo una forma puramente cuantitativa. Tal vez es esta idea de espacio la que encontramos en Hesíodo en forma de la idea de caos. En Platón mismo, la idea de *chora* parece irreductible a todo estudio cuantitativo; es la idea de un receptáculo, de una matriz que no podemos ver por la razón, sino tan sólo por lo que Platón llama razonamiento bastardo.

Podríamos decir que es algo análogo a este espacio el que Whitehead encuentra partiendo de una crítica de los supuestos del sistema cartesiano. Para él no existe esa yuxtaposición de partes por la que el filósofo cartesiano tiende a definir el espacio. Ya no tenemos partes, sino acontecimientos que, por así decirlo, están contenidos unos en otros. Un acontecimiento jamás se encuentra en un lugar determinado, sino que irradia por doquier. La luz de la lámpara se halla dondequiera que la lámpara irradia.

El esfuerzo de Husserl a este respecto y el de Heidegger avanzarían en el mismo sentido. Ambos trataron de reconstituir una espacialidad inicial.

Partiendo de sus teorías y de las psicologías de la forma, Merleau-Ponty insistirá en este espacio vivido y cualitativo. En él, la teoría del espacio está vinculada a su teoría del cuerpo. El cuerpo, dice, no está en el espacio; habita el espacio: "El espacio no es ni un objeto, ni un acto de enlace del sujeto; no podemos ni observarlo, puesto que se le supone en toda observación, ni verlo desprenderse de una operación constitutiva, puesto que le es esencial estar ya constituido." Según él, el espacio señala en el corazón del sujeto el hecho de su nacimiento, la aportación perpetua de su corporeidad, y lo que él llama una comunicación con el mundo más vieja que el pensamiento. Está "sentado sobre nuestra facticidad", es nuestra facticidad misma.

Desde este punto de vista, la dimensión más real, la dimensión existencial del espacio será la profundidad; "anuncia un cierto lazo indisoluble entre las cosas y yo, por el cual me encuentro situado ante ellas, en tanto que la amplitud puede, a primera vista, pasar por ser una relación entre las cosas mismas en la que el sujeto percibiente no está indicado". Para volver a encontrar el espacio primitivo tendremos que encontrar de nuevo la visión de la profundidad en cuanto esta última no haya sido objetivada todavía, y no esté formada por puntos exteriores el uno al otro. De la idea de profundidad podemos pasar naturalmente a la de distancia, que no debe concebirse como si implicara una serie de intermediarios intelectualmente construidos, sino como "un ser en la lejanía" al que alcanzamos allí donde aparece.

Llegamos así, de acuerdo con el autor que citamos, a la afirmación de que el espacio es existencial y de que la existencia es espacial. El espacio inteligible del que hablan los filósofos

no es, pues, sino la explicación de un espacio más profundo. Aquí, asistimos a un desquite del empirismo, que reivindica contra todas las críticas clásicas su derecho a tomar primero la palabra. Podemos entonces buscar la genealogía de este espacio que los filósofos clásicos han considerado dado. Desde este punto de vista podemos tomar las observaciones de William James según las cuales todos nuestros sentidos son espaciales, y tienen cada uno de ellos una manera particular de ser en el espacio; en segundo lugar, podemos recordar lo que hemos dicho acerca de que nuestro cuerpo no está en el espacio, hablando con propiedad, sino que lo habita.

Podemos ir más lejos todavía y buscar, una vez más con Merleau-Ponty, una espacialidad que podríamos considerar todavía más primordial, una espacialidad sin cosas, la que se revela en la noche, la que envuelve todo nuestro ser, y sofoca nuestros recuerdos, la oscuridad del fondo necesaria para la claridad del primer plano; en ella insiste Levinas de manera muy análoga. Este espacio inhumano es el que a veces se esfuerzan por presentar ciertos pintores, cuando nos hacen ir hacia la reconstrucción de un espacio anterior a toda construcción, de un espacio que sería, según la expresión de Merleau-Ponty, un espacio naturalmente inhumano.

A partir de estas consideraciones, podemos comprender cómo puede decirse que un gran número de nuestras actividades son modulaciones del espacio; el poeta, el músico crean espacios expresivos. La música, de manera general, cada música si la entendemos en su especificidad, se crea dimensiones en las que se despliega. Cada cuadro se crea un espacio particular (Merleau-Ponty).

En todo lo que acabamos de decir, por lo mismo que hablamos del espacio, parece que hemos distinguido todavía un continente y lo que contiene. Pero si percibimos el espacio como cualidad, no deberemos separarlo de las cosas; las cosas son las espaciales, como son coloreadas; y no podríamos hablar del espacio en general más de lo que, desde un punto de vista puramente fenomenológico, podríamos hablar del color en general. De ahí la dificultad con que tropezamos al hablar del espacio como cualidad; ya que, o bien ahondamos esta idea de cualidad, si acaso es una idea, esta tendencia a ir hacia la cualidad, y entonces no podremos por último ni siquiera hablar del espacio como cualidad; o bien, en la cualidad trataremos de captar lo que nos permitirá conceptualizarla, intelectualizarla; entonces

nos veremos obligados a salir de su dominio para entrar en el de la cantidad. Así, en este capítulo nos movemos entre un indecible que ni siquiera será cualitativo, por una parte, y la cantidad, por la otra. Y, sin embargo, tenemos que movernos en este dominio ambiguo, ya que es precisamente el del espacio como cualidad.

B. El número

En parte, es la intervención del número la que explica que el espacio se nos manifieste como una cantidad; y, por lo demás, la formación del espacio en la escuela pitagórica no hace sino confirmar esta idea. Tal vez el número es el origen tanto del tiempo como del espacio, entendidos como cantidades. Encontraremos una confirmación más de este hecho en que, cuando Hegel trata de definir la cantidad en general es más bien el número lo que define, ya que la cantidad es para él homogeneidad e indiferencia respecto de su contenido.

Pero el número mismo, que es el origen de la cantidad propiamente dicha, de la homogeneidad múltiple ¿no se presenta primero en forma de cualidad? Así como ha podido distinguirse un espacio abstracto y un espacio concreto, un tiempo abstracto y un tiempo concreto, ¿no podríamos distinguir números abstractos y números concretos? Hay una concepción concreta, cualitativa del número. Es el número tal como se lo representan los pueblos no civilizados y los magos del número. Podemos decir, inclusive, que este número aparece hasta en la filosofía de Platón bajo la forma de los números indivisibles.

Podemos decir aun, en un cierto sentido, que este número cualitativo aparece en la meditación kantiana, cuando Kant nos afirma que 4 es diferente de 2 + 2. Hay allí, al mismo tiempo, una observación hecha por Kant sobre la matemática propiamente dicha y una afirmación de una cualidad irreductible del número, de lo que Boutroux llamaba su carácter contingente.

Cuando Boutroux nos habla de la contingencia en el dominio de la aritmética, hace alusión a algo análogo. Hay propiedades de los números que no se explican por las propiedades de los números componentes, y no se reducen a estas últimas.

Podríamos recordar aquí la teoría de Alexander según la cual el número es la constitución de un todo en sus relaciones con sus partes, un plano de la totalidad de las partes. Los núme-

ros serían, según Alexander, universales empíricos, planos concretos.

C. El tiempo

Hemos trazado una historia de la idea de las concepciones filosóficas del tiempo a lo largo de nuestro capítulo sobre el tiempo concebido como cantidad. Pero a partir del siglo XIX se desarrolla una nueva concepción del tiempo de la que Bergson tomará particularmente conciencia; y es, pues, en este capítulo consagrado al estudio del tiempo como cualidad, donde podemos continuar esa historia.

Schelling y Schopenhauer habían atribuido ya un lugar fundamental al tiempo en su representación de la realidad. Además, podemos recordar que, para el propio Kant, el tiempo, en la "Analítica trascendental" tenía un lugar preponderante, vinculado además en su expresión y también en su origen a lo que él llamaba arte oculto de la imaginación. Poco antes del momento en que Bergson sostuvo su teoría, encontraremos indicaciones que avanzan en el mismo sentido en la obra de Guyau.

En los *Datos inmediatos,* Bergson establece una separación completa entre las dos formas que Kant había estudiado con los nombres de espacio y de tiempo; o más exactamente, ve en una, en el espacio, una forma, en el otro, en el tiempo, una realidad. El espacio es una construcción del espíritu; el verdarero tiempo, lo que llamamos duración, nos da acceso a la realidad. Entre el espacio y el tiempo real o duración se intercala una especie de tiempo falso, de pseudotiempo, que es el tiempo matemático.

Lo primero que podemos hacer para comprender lo que quiere decir Bergson es distinguir el tiempo espacializado y la duración. Cuando pienso que contemplo el tiempo en un reloj, no es evidentemente el tiempo lo que contemplo sino el desplazamiento de las manecillas; no contemplo sino el espacio, y esto nos es necesario para reglar nuestros movimientos de manera que puedan tener lugar en la esfera social; pero ése no es evidentemente el tiempo verdadero.

Éste es el tiempo de nuestros pesares y de nuestros tedios, de nuestras desesperaciones y de nuestras esperanzas, es el tiempo del que tenemos conciencia cuando oímos una frase o una melodía. Aquí ya no hay separación de momentos; no separamos las palabras y las notas que oímos de las que hemos oído

y de las que vamos a oír; cada nota comprende en sí la nota precedente y parece que cuelga sobre la que la seguirá. Llegamos así a la idea de una heterogeneidad cualitativa que carece de relación con el número.

Si sólo existiera el espacio, no habría más que exterioridades sin sucesiones; si sólo existiera la duración no habría sino sucesiones sin exterioridad. Si el tiempo del sentido común, el tiempo de la ciencia, el tiempo de los relojes está caracterizado por el hecho de que es a la vez sucesión y exterioridad es porque se ha producido una especie de endósmosis entre la sucesión sin exterioridad y la exterioridad sin sucesión. Entonces, lo que hay en el mundo exterior serán acontecimientos, cada uno de los cuales sustituye al otro sin sucesión real; y lo que hay en la conciencia es una sucesión en la que ni siquiera pueden distinguirse el antes y el después, puesto que están unidos y mezclados, como se encuentran unidas y mezcladas las notas de una melodía; se ha formado un tiempo espacial que es nuestro tiempo de todos los días y que también es el tiempo de los sabios. Sin embargo, este tiempo no es un tiempo verdadero; puede concebirse como más corto y más largo sin que se efectúe cambio en su esencia.

Por eso mismo, como el espacio es, tal como lo concebía Kant, una especie de red tendida sobre lo real, el tiempo, la duración es lo real mismo. Entonces, ya no tenemos necesidad de relegar, como lo hace Kant, la libertad al dominio desconocido de los noúmenos; y no tenemos por qué aceptar la tesis determinista de los asociacionistas, que explican todas las ideas por las que las han precedido. Según Bergson, podemos experimentar la libertad.

En el momento en que Bergson inició su meditación filosófica el pensamiento se hallaba frente a dos tesis, la de los deterministas que negaban la libertad, y la de los filósofos kantianos que la afirmaban, pero que la colocaban en un mundo al que tenemos acceso solamente mediante la razón práctica. La teoría de Bergson permite eludir a la vez el determinismo afirmado por los asociacionistas y esta afirmación de una libertad desconocida de nuestro yo empírico. En efecto, su teoría les niega valor al asociacionismo y al determinismo; pues lo que dicen asociacionistas y deterministas es que todo estado de conciencia es determinado por el estado de conciencia anterior. Pero en nuestro yo profundo no existe esta serie de instantes tal como la describen esos filósofos. Justo por destruir el asociacionismo

y el determinismo, Bergson le quita toda razón de existir a la doctrina de Kant.

El esquema abstracto del tiempo que había dominado el pensamiento humano desde Descartes, e inclusive desde Aristóteles, desaparece; lo que queda es el cambio; el cambio y el tiempo se presentan como la realidad última.

Si lanzamos una mirada al conjunto de esta historia del tiempo podremos decir que el problema del tiempo ha cobrado una importancia cada vez mayor. San Agustín, Kant, Bergson son otros tantos hitos de esta importancia creciente.

La segunda obra de Bergson aportaba algunas modificaciones y ampliaciones a su teoría. En los *Datos inmediatos,* el pasado se hallaba por entero como incorporado al presente; lo que está justo antes de lo que digo forma parte de lo que digo. Lo que digo forma parte de mi jornada, la cual formará parte de mi vida. Así, Bergson nos presenta nuestra vida como una gran melodía continua. Pero en *Materia y memoria,* el pasado parece distinguirse del presente, cobrar una dimensión propia. Por tanto, nos veríamos llevados a distiguir dos concepciones del pasado en el bergsonismo, la de los *Datos inmediatos* y la de *Materia y memoria,* la de un pasado fundido con el presente, y, por otra parte, la de un pasado que parece existir en sí, y que nos fuera dado de un golpe. Podríamos también subrayar el hecho de que los tres momentos del tiempo, los que Heidegger llamará los tres éxtasis del tiempo, tienen cada uno de ellos una naturaleza particular, absolutamente distinta de los otros, tanto en Bergson como en Heidegger. El porvenir es el impulso mismo de nuestra vida psíquica. El pasado es esta vida psíquica a la vez como separada de nosotros en *Materia y memoria,* y como unida a nosotros en los *Datos inmediatos.* En cuanto al presente, Bergson nos dice que es sensorio-motor, es decir, que está esencialmente ligado a la acción.

Por tanto la teoría del tiempo no tiene en Bergson la simplicidad que a veces nos sentimos inclinados a atribuirle; podría decirse que el tiempo, sobre todo en las obras que suceden a los *Datos inmediatos,* es una estructura compleja. El presente se define por la acción; el pasado unas veces por la inacción y la transferencia a un dominio propio, absolutamente separado del presente, y otras veces como la parte anterior de una melodía; el futuro es lo posible.

Podemos insistir aquí en las diferencias que Bergson establece entre los momentos del tiempo y en las concepciones dife-

rentes que se forma de los mismos en las etapas sucesivas de su meditación. En los *Datos inmediatos,* lo que primero se saca a luz son el pasado y el porvenir en cuanto están indisolublemente unidos al presente; el pasado se capta entonces como continuándose en el presente y el porvenir es aquello hacia lo cual se lanza continuamente el presente o sobre lo que pende. En *Materia y memoria* vemos aparecer el pasado en dos formas nuevas: en efecto, tenemos la memoria-hábito por la cual el pasado se almacena en los mecanismos de nuestro cuerpo; y podemos decir que ése es un pasado que se manifiesta en estado de presente. Y, por otra parte tenemos un pasado que existe en sí, por así decirlo, que constituye una especie de región por sí mismo, y que se presenta más en estado virtual que en estado real. Pero el sacar a luz estas dos formas nuevas de pasado no lleva a una negación de ese pasado esencial que era el de los *Datos inmediatos.*[2]

Otro punto que debe subrayarse, y que por lo demás tiene que ver con el precedente, es el de que el error fundamental de la inteligencia humana consistirá siempre en no respetar esta heterogeneidad y, con ello, en ver el provenir según el modelo del pasado. Ya que puede decirse que el porvenir es el tiempo mismo, mientras que hay un modo del pasado que es puramente conceptual y pensado y que nos haría salir del tiempo verdadero, y éste es el tiempo caído en el espacio.

De manera general, podemos decir que hay un doble pasado y un doble porvenir; ya que en ambos casos podemos, ya sea quedarnos lo más cerca posible del tiempo vivido, y tener así un pasado que está profundamente vinculado a nosotros mismos y un porvenir que es el adelanto mismo de nuestra personalidad, ya sea formarnos la idea de un pasado separado

[2] Para Kierkegaard, la preeminencia de lo posible señalaba al tiempo; el tiempo es, pues, ante todo, proyecto, diría Heidegger. Tal es el primer éxtasis del tiempo: es el porvenir. Pero a la vez el ser humano es aquel que se encuentra siempre comprometido, embarcado, y que en este sentido se halla siempre detrás de sí mismo, tal y como, en otro sentido, se encuentra siempre delante de sí mismo. Y la unión del atrás y del delante, del apoyo en el pasado y del impulso hacia el porvenir es lo que constituirá el presente.

Encontraremos algo análogo en el pensamiento de Bergson. Queremos decir que también aquí los tres éxtasis del tiempo están separados uno del otro, y el porvenir está vinculado a lo posible y a la espera; el pasado a la memoria y el presente a la acción. Y, en este sentido, el problema consistirá tanto para Bergson como para Heidegger en tratar de integrar, por así decirlo, estos tres momentos entre sí.

de nosotros y muerto, y de un porvenir que es simplemente un posible descolorido por oposición al posible vivido.

En la *Evolución creadora,* Bergson toma de nuevo su teoría en el punto en que la había dejado en los *Datos inmediatos;* pero con objeto de ampliarla; ya no se trata solamente de la duración que sentimos en nosotros mismos como en los *Datos inmediatos.* Ya el final de *Materia y memoria* nos orientaba hacia la idea de que todo lo que constituye el mundo, tanto la materia como el espíritu, se explica por diferencias de tensión. A partir de esta idea podemos concebir la formación de la teoría del impulso vital y de la evolución creadora.

En cierta medida, podemos vincular a Bergson la concepción del tiempo en Proust. Pero no hay que hacer caso omiso de las profundas diferencias que los separan. En Bergson parece que la memoria es esencialmente representativa e intelectual; la memoria en Proust es esencialmente afectiva. Más que a Bergson, podríamos relacionar la experiencia de Proust con una tradición que tal vez tendría su punto de partida en el pensamiento de Rousseau y que en el siglo XIX se manifestaría en la "memoria del corazón" tal como la concebía un Benjamin Constant, tal como la sentía un Chateaubriand. Por otra parte, la meta de Proust sólo en parte consiste en hacernos recaptar la duración en su continuidad; sin duda en los últimos tomos de su obra nos muestra de una manera concreta ese envejecimiento en el que Bergson veía uno de los caracteres fundamentales del tiempo. Pero lo que le importa sobre todo es lograr acceso a una especie de eternidad, mediante el instante. Y los recuerdos ya no son melodías continuas sino más bien destellos discontinuos, cada uno de los cuales nos permite a veces rebasar el tiempo.

Alexander escribió que Bergson es el primer filósofo, por lo menos en la época moderna, que tomó en serio el tiempo. No obstante, su teoría del tiempo se distingue profundamente de la de Bergson. Según él, no debemos separar el espacio y el tiempo. La realidad es el espacio-tiempo. Cada punto del espacio está determinado y diversificado por su instante, y cada instante del tiempo es determinado y diversificado por su posición en el espacio. Además, concibe el tiempo como si desempeñara, por relación al espacio, el papel que el alma desempeña en relación al cuerpo. El tiempo es una especie de concentración del espacio, y por eso mismo puede decirse que es la primera cualidad, siendo las cualidades especies de concentraciones

de la sustancia. El tiempo es el que engendra las cualidades y por eso es el que asegura el cambio de las cosas; es el que hace circular las cosas.

Pero, más bien, es la filosofía de Whitehead la que habríamos de vincular a la de Bergson. El tiempo, nos dice, no es separable de los acontecimientos. En segundo lugar, insiste en la idea de que el tiempo es menos separación que reunión y unión; así como hemos visto que para él no hay puntos separados unos de otros; así también no hay instantes separados unos de otros, y podemos añadir que, para él, como para Alexander, pero de manera más sutil, no hay instantes separados de puntos, ni a la inversa. Otro carácter de la teoría de Whitehead se descubre en su esfuerzo, análogo al que se veía a veces en James, por unir continuidad y discontinuidad. En la gran continuidad del tiempo hay lo que llamaba "duraciones de época" harto análogas a los bloques de duración de que hablaba James, y que permiten concebir masas de duración, lo que podríamos llamar cuantos de tiempo.

Si pasamos ahora al estudio de la obra de Husserl, veremos que muy por debajo de la memoria propiamente dicha, y como fenómeno primitivo que da nacimiento a la memoria y es su fundamento, Husserl coloca la retención o recuerdo primario, que es muy semejante todavía a la intuición inmediata. La evidencia se aplica tanto a las experiencias que acaban de ser inmediatamente vividas como a lo que se vive ahora mismo: "Sería absurdo poner en duda la existencia de cosas que se descubren como presentes todavía a la conciencia, cuando la mirada se vuelve hacia atrás, en resumen, poner en duda la retención inmediata."

No basta con decir que en nuestro espíritu hay sin cesar retenciones, en el sentido que Husserl da a esta palabra; cada uno de nuestros presentes se convierte en un pasado y así, por el hecho del curso del tiempo, en el pasado de un pasado, y así sucesivamente, de manera que no sólo hay retención, sino retención de retención, y retención de retención de retención.

Las retenciones, y por otra parte las *protenciones,* que completan el presente hacia el porvenir, tal como las retenciones lo completaban hacia el pasado, se colocan en el presente vivo; y, como se ha dicho: "En el movimiento perpetuo en que cada momento presente pasa inmediatamente a la retención y se hunde cada vez más en el pasado, pero un pasado que es todavía, en tanto que el porvenir ya poseído en la protención se actualiza

en un presente vivido, el Sí mismo permanece idéntico a sí mismo renovándose constantemente; es precisamente el mismo sólo como siempre otro, en este flujo absoluto de un eterno presente." Este presente es lo que Husserl llama el presente torrentoso (*strömende Gegenwart*). Como se ha dicho también: "el movimiento del presente vivo consiste en rebasarse constantemente, manteniendo en sí mismo su pasado a título de momento suprimido, conservado, rebasado... Es este movimiento... lo que constituye el tiempo en sus diferentes modos: el pasado como lo rebasado, el presente como el rebasamiento mismo..., el porvenir como lo que llega a la conciencia en cuanto ésta se rebasa hacia él. En la retención el pasado se mantiene en sí; en la protención el porvenir se anuncia para sí; el rebasamiento del pasado en el porvenir constituye la actualidad del presente como paso del en sí al para sí" (Tran Duc Thao, *Phénoménologie et Matérialisme dialectique,* pp. 143-4).

El espíritu es un conjunto de actos tendidos unos hacia el pasado, otros hacia el porvenir; de retenciones y de protenciones. El presente es, cada vez, el producto de estas dos fuerzas de protención y de retención.

La teoría de Heidegger, en ciertos respectos, puede vincularse a la de Husserl. Se distingue de ésta por la importancia que Heidegger concede al porvenir, que según él es el primero de los tres éxtasis del tiempo, en tanto que para Husserl solamente a partir del presente podemos concebir el porvenir y el pasado.

Para Heidegger, como para Bergson, hay que ir del tiempo inauténtico al tiempo auténtico.

Nuestro tiempo de todos los días es esencialmente un tiempo pragmático, lo que él llama un *tiempo para.* Los diferentes momentos de este *tiempo para* son fechados "gracias al objeto del mundo circundante que en la relación causal se encuentra más cerca de la llegada del día". De acuerdo con el sol, "reloj natural", se constituirá este tiempo; y todos los relojes artificiales se regularán más o menos directamente de acuerdo con este reloj natural.

Este *tiempo para* cuya descripción ha efectuado Aristóteles toma lugar entre el tiempo originario, anterior a numeraciones semejantes, y el tiempo propiamente científico, que sólo indirectamente será pragmático.

El tiempo inauténtico es el tiempo de la curiosidad y también el de la ciencia, en cuanto ésta hace abstracción del conte-

nido del tiempo para quedarse sólo con la forma constituida por elementos idénticos.

Así, hemos visto que por encima del tiempo originario se construyen, más o menos artificialmente, lo que Heidegger llama el *tiempo para* y el tiempo científico. Pero ninguno de estos modos del tiempo, y, sin duda, el tiempo originario no más que los otros, nos da el tiempo realmente auténtico. Sólo alcanzaríamos éste cuando nos diéramos cuenta de que somos seres finitos y anticipáramos nuestra muerte. El tiempo se halla siempre vuelto hacia el porvenir y consiste en la anticipación de este porvenir; pero este porvenir es un porvenir cerrado, cerrado por nuestra muerte; y detrás de cada una de nuestras anticipaciones se perfilará esta anticipación universal de la muerte. Por la muerte, en cuanto es la posibilidad de la imposibilidad, el curso del tiempo sentido por nosotros cobrará su sentido, tanto más cuanto que esta posibilidad de la imposibilidad es la posibilidad más extrema y la más propia, la posibilidad de estar realmente frente a nosotros mismos y, por eso mismo, de asumir nuestro destino.

A partir de allí, podemos ver el conjunto de la constitución del tiempo para Heidegger. Somos facticidad en cuanto estamos ligados al pasado, somos también tendencia hacia el porvenir, y somos caída en el presente. Existencia, facticidad y caída, es decir, futuro, pasado y presente, tal es la estructura de nuestro yo; es decir, que nuestro yo es esencialmente cura; ya que la cura es precisamente el hecho de estar orientados hacia el porvenir y condicionados por el pasado.

Al captar esta estructura del tiempo captamos, pues, el ser del ente que somos, ser que es cura; y a partir de este horizonte de la cura y del tiempo podremos, según Heidegger, abordar el problema del ser. Pero el tiempo mismo, propiamente hablando, no es, y para caracterizar su existencia Heidegger nos dice que se temporacía. En efecto, es una estructura por siempre en vías de formación que es unión de tres actos, el acto de *dirigirse hacia,* el acto de *volver sobre,* y el acto de *dejarse encontrar por.* Vemos también, así, en qué sentido Heidegger puede decir que la estructura del tiempo es siempre extática; por ello entiende que el tiempo se halla siempre huyendo de sí mismo; separándose siempre de lo que es dado.

Además, esta concepción extática del tiempo nos es útil para la comprensión de la formación del presente en cuanto éste está vinculado al espacio. El *tiempo para* es un tiempo vincu-

lado a un cierto punto del espacio o, más bien, a un cierto lugar del espacio que es el lugar en que nos encontramos, que es ese *ahí* cuya idea y cuya huella se encuentran presentes en la palabra *Dasein* que designa nuestra existencia.

Vemos todos los méritos de esta filosofía del tiempo en Heidegger. Pero vemos también una dificultad que proviene de que con estos tres momentos heterogéneos, señalados por diferencias tan profundas, no vemos cómo podrá hacerse una unidad. El pasado y el porvenir son absolutamente diferentes; y sin embargo se reúnen en este tercer momento que es el presente.

Vemos también una dificultad en el hecho de que el instante de la decisión resuelta nos hace, en cierta manera, rebasar el tiempo. En este instante, recordémoslo, Heidegger nos dice que, tomando conciencia del carácter limitado de nuestra vida, damos el sí a esta vida limitada y asumimos nuestro destino. Entonces, nos encontramos frente al problema que consistiría en saber cómo es que hay dos modos en que se nos puede manifestar el presente, de una parte, una especie de presente matemático cuya serie homogénea formaría el tiempo matemático, y, de otra parte, el instante de las decisiones, harto análogo al instante de Kierkegaard. Uno formaría parte del tiempo inauténtico. Pero el otro, aun formando parte del tiempo auténtico, nos lo haría rebasar.

Sartre nos presenta una teoría existencial del tiempo en el sentido de que siempre pone en relación estrecha el tiempo con mi existencia. La relación que me liga a mi pasado, por ejemplo, no es una relación de posesión, no es una relación de tener; uno no posee su pasado, sino que es su pasado. Este pasado además, no es algo ya hecho; en efecto, sólo tienen un pasado aquellos seres en cuyo ser es cuestión su pasado; han de ser su pasado; y así nuestro pasado es algo que nos hacemos a nosotros mismos.

Y, sin embargo, en todo momento, nuestro pasado corre el riesgo de escapársenos, de recaer en el en sí; desde este punto de vista, podemos definir el pasado como la totalidad constantemente creciente del en sí que somos; de manera que, finalmente, en el momento de nuestra muerte, nos transformaremos completamente en en-sí. En segundo lugar, hay que tener en cuenta el hecho de que no soy mi pasado, puesto que lo era. Vemos, entonces, el carácter dialéctico de mi relación con mi pasado: "tengo que serlo para no serlo y que no serlo para serlo". Así, somos y no somos a la vez nuestro pasado.

Ahora bien, esta relación con el pasado constituye todo lo que puedo decir o pensar de mí; no puedo pensar o hablar de mí salvo en pasado; es siempre en pasado como soy el que soy. Hace un segundo que era desdichado o feliz.

Toda vida consciente debe tener tras de sí el pasado. El para-sí tiene que tener su ser detrás de sí. Por eso es por lo que el para-sí llega al mundo con un pasado; y éste es el fenómeno del nacimiento. La muerte será el triunfo del en-sí; el nacimiento es el triunfo del para-sí, pero con relación a un en-sí anterior.

Decir esto es decir que el pasado es lo que Sartre llama la facticidad, el elemento de hecho que crece sin cesar en todo lo que hacemos.

El presente será esencialmente para Sartre la presencia ante alguna cosa, o más bien la presencia de alguna cosa para mí. En efecto, un ser existente, un para-sí, existe siempre, según la idea de Heidegger aceptada por Sartre, fuera de sí y cerca de otra cosa. Y es esto lo que tendrá como resultado que este para-sí tome conciencia de sí mismo como presente.

Aquí, como en Heidegger, y desde cierto punto de vista como en Bergson, vemos que cada uno de los momentos del tiempo tiene tres caracteres diferentes. El pasado es la totalidad constantemente creciente del en-sí que somos, el presente se define por la presencia, y el porvenir por lo posible. Según Sartre, ninguna de estas dimensiones tiene prioridad respecto de la otra; sin embargo, si tuviéramos que elegir, sería a partir del presente, según él, como podríamos comprender mejor la estructura del tiempo, y, a este respecto, se opone a Heidegger que constituye el tiempo a partir del porvenir.

Sería interesante mostrar, en cuanto al pasado, por una parte, y respecto del futuro, por otra parte, semejanzas entre Sartre y Bergson. Ambos ven en el pasado, por lo menos cuando se le concibe de cierta manera, el triunfo de lo que Bergson llama el espacio y Sartre el en-sí; este pasado es para los dos algo que no pertenece auténticamente al tiempo. Por otra parte, el porvenir es, según Sartre, rara vez representado, rara vez tematizado. No hay que considerar el futuro como una representación; sólo en una esfera más profunda que la de las representaciones podemos encontrar el verdadero futuro.

Otra semejanza entre Sartre y la filosofía de Bergson es la manera en que interpretan el determinismo como una traducción del futuro en términos del pasado.

En las observaciones que podemos hacer a propósito de la teoría de Sartre, dejaremos de lado lo que su teoría del tiempo toma de su teoría de la nada y de la anonadación; ya que nos parece que puede hacerse abstracción de este lenguaje por el cual Sartre traduce en términos de anonadación los tres momentos del tiempo, como por lo demás todos los fenómenos psicológicos. Detrás de esta teoría de la anonadación, tal vez encontraríamos una concepción, muy semejante a la de los eleatas, de la negación del cambio; por eso el tiempo se le manifiesta como una fisura, una rotura, una hendidura análoga a la que es la conciencia. Parece ser, por lo menos en ciertos pasajes, que para Sartre sólo existiría una especie de esfera parmenídea en reposo.

Observemos que en su teoría del presente éste, más que como presencia a las cosas, se caracteriza como presencia de las cosas a nosotros; a partir de allí se plantearía toda la cuestión del idealismo y del realismo.

Podemos preguntarnos cómo puede considerarse el presente como momento fundamental, siendo que se presenta a menudo como sucesión de *ahoras* que huyen unos ante los otros.

Podemos preguntarnos qué le ocurrirá, en una teoría existencial como en la de Sartre, a la objetividad del tiempo. ¿Habrá que rechazar un tiempo del En-sí y reservar el tiempo a las personas, al Para-sí? Y, sin duda, sólo siendo una persona puede percibirse el tiempo; pero hay un orden del antes y del después independiente del individuo. Heidegger admitirá ciertamente esta independencia; el problema consistirá en saber si Sartre no ha introducido en su teoría elementos idealistas que hacen más difícil para él que para Heidegger esta afirmación de la independencia.

La idea del "campo de presencia" que encontramos en los fenomenólogos y en los que siguen su dirección, como Merleau-Ponty, responde a esta necesidad de encontrar un término para designar este conjunto de futuro-pasado-presente que se encuentra ante la conciencia en un momento dado. Ya los psicólogos, y James con ellos, habían insistido en esta opacidad, que comprende a la vez el presente, el porvenir y el pasado; es la misma realidad, pero entendida más dinámicamente, la que quiere sacarse a luz con la expresión de "campo de presencia".

Se ha dicho también (Merleau-Ponty) que el pasado es la atmósfera de mi presente. No están, pues, separados uno de otro; uno no existe sino en la coloración y el clima del otro.

Si lanzamos la mirada sobre el conjunto de esta historia de la idea del tiempo, vemos cómo en la Antigüedad el tiempo fue definido metafísicamente por Platón como la imagen de la eternidad y físicamente por Aristóteles como el número del movimiento. Vemos también cómo, muy a menudo, el tiempo se concibe en la Antigüedad como circular, y cómo se admite una reversibilidad del tiempo. Por otra parte, por encima del tiempo se encuentran las realidades estables que son las que tienen mayor valor. No es menos cierto que, por el vínculo que se establece entre el tiempo y el alma a partir de Platón, y a partir de Platón también entre el tiempo y el movimiento, se preparan los desarrollos modernos de la idea de tiempo.

Hemos visto cómo, con San Agustín, se plantean problemas nuevos, cómo se prefigura también una concepción existencial del tiempo, en la que la espera explica el porvenir, la memoria el pasado y la atención el presente.

En la filosofía moderna el tiempo estará cada vez más fuertemente vinculado a la idea de causalidad, a la idea de una causalidad que implica el tiempo en su esencia, en Kant.

Mientras que todo lo temporal era considerado de naturaleza inferior en la Antigüedad, parece ser que a partir del Renacimiento, ya con Nicolás de Cusa, luego con Giordano Bruno, lo temporal cobra dignidad. Tal vez Leibniz sea el primer pensador sistemático que lo haya introducido en las profundidades de la sustancia, gracias a su idea de la apetencia. En seguida, la hazaña hegeliana consistió en unir a una visión temporal del mundo la afirmación de la objetividad, de la necesidad. Con Nietzsche y con Bergson el tiempo se torna la realidad misma. Muchas doctrinas contemporáneas podrían caracterizarse con la palabra creada por el filósofo norteamericano Lovejoy; son "temporalismos".

Russell, considerando la evolución de los sistemas filosóficos, escribe que la historia de la filosofía muestra el triunfo de Heráclito sobre Parménides. Este filósofo que, sin embargo, en cierto sentido, se ha esforzado en sostener contra Bergson un intelectualismo que descompone el movimiento en estados, se da cuenta no obstante de que la ciencia moderna y, de manera más general, todo el conjunto del pensamiento moderno, constituye una afirmación de la supremacía del movimiento y del tiempo.

A partir de fines del siglo XIX aparecen nuevos rasgos de la teoría del tiempo. Cada vez más, al considerar la cuestión del origen del tiempo, se cargará el acento en los aspectos afectivos de este origen. ¿Podría haberse constituido la idea más intelec-

tual del tiempo sin sentimientos como el pesar, los remordimientos, la esperanza? Detrás de lo que Husserl llama las protenciones y las retenciones, son sentimientos, pues, lo que encontramos; y, a este respecto, ciertas indicaciones de Heidegger pueden coincidir con las de San Agustín.

Otra de las cuestiones que se planteará es la de saber cuál de los tres momentos del tiempo elegiremos como esencial. Sabemos que Hegel primero, y luego Kierkegaard y Heidegger han insistido en que el momento a partir del cual se construye el tiempo es el porvenir.

Encontramos igualmente esta idea de la preeminencia del porvenir en un neokantiano como Cohen. "La anticipación es la característica del tiempo. El futuro encierra y descubre el carácter del tiempo mismo. El pasado se ordena según el porvenir, se desprende del porvenir."

Pero para Husserl y Sartre es el presente el que constituye el momento primero. Los sentimientos de antes y de después, las retenciones y las protenciones existen sólo porque vemos las cosas a partir de un cierto momento que es el momento presente. Para que exista el "no todavía" y el "ya no" es necesario que exista el presente.

Sartre, por oposición a Heidegger, afirma una preeminencia del presente. Pero ¿puede tener tal preeminencia el presente en su concepción? ¿No estamos siempre, según él, delante o detrás de nosotros mismos, adelantados o retrasados respecto de nosotros mismos, un poco a la manera del Uno del *Parménides* en la segunda hipótesis? ¿Acaso no concibe siempre Sartre el presente como en estado de huida ante sí mismo? ¿Tiene entonces sentido otorgarle esta preeminencia a la cual no tendría derecho más que en una teoría que le daría otro modo de existencia? También, quizá haya que remodelar la teoría del presente de Sartre con objeto de llegar a ver cómo es que el presente puede ser el momento fundamental, y así volveríamos a encontrar ciertas ideas de Husserl.

Si estudiamos ahora estos tres momentos, podremos decir conforme a indicaciones comunes a Heidegger y a Bergson, que se refieren a tres experiencias profundamente diferentes. El modo del porvenir es lo posible; el modo del pasado es lo necesario, el modo del presente es el hecho. Así, las tres categorías de la modalidad distinguidas por Kant corresponden a los tres momentos del tiempo. Pero estos tres modos que se definen primitivamente como actitudes hacia tres realidades diferentes son no obstante

modos que sentimos, y luego sabemos que pertenecen a un solo curso que avanza en un sentido.

Por lo demás, habría que observar, y ya lo hemos hecho en otra forma, que puede concebirse una doble forma del porvenir, un porvenir que corresponde a un posible puramente intelectual y un porvenir que corresponde a un posible vivido, un pasado que es pasado intelectual y un pasado que es pasado afectivo.

Partiendo de estas observaciones, podríamos distinguir en los escritores y pensadores mismos aquellos que sacan a luz sobre todo el tiempo del presente, y podríamos aquí pensar en Descartes, de los que piensan en el tiempo de lo posible, y uno de ellos sería por ejemplo Valéry; aquellos que piensan en el tiempo del pasado, entre los que hay que distinguir entre los que piensan en el tiempo del pasado concebido ante todo como necesario, y tal sería el tiempo de Flaubert y de Taine, y los que piensan en el tiempo del pasado afectivo, que sería el tiempo de Proust.[3]

Se ha dicho (Kojève en su comentario a Hegel) que el tiempo biológico está caracterizado por el primado del pasado, por la memoria. Pero esto no parece satisfactorio. El tiempo biológico es ya el del porvenir. Sin duda, es un porvenir condicionado en gran parte por el pasado. Pero en las especies vivas hay un impulso que las caracteriza, y en todo caso, el pasado aquí ya no es lo mismo que ese pasado-presente de la física del que hablamos; es una herencia vivida.

Se ha dicho que el tiempo humano está dominado por el porvenir; y es ésta una concepción a la que podemos llegar partiendo tanto de Hegel como de Bergson y de Heidegger. Se tratará, como observa Kojève en su comentario a Hegel, del tiempo del proyecto. Hegel vio con claridad, en su período de Jena, que el movimiento aquí se engendra en el porvenir y avanza hacia el presente pasando por el pasado; esto es, es un tiempo dominado por el Deseo que esencialmente es presencia de un porvenir en el presente.

La acción invierte por tanto el curso natural del tiempo, ya que es realización de un proyecto de porvenir. Una vez que

[3] Puede distinguirse el pasado al que han hecho alusión ciertos lógicos; aquel en el que colocamos los hechos cuando decimos: tal hecho histórico ocurrió, y esto será eternamente verdadero; y el pasado aun intelectual, que nos presenta Bergson, y que es un conjunto de representaciones; frente a estos dos pasados intelectuales podemos colocar la concepción afectiva del pasado de Proust.

aparece el tiempo humano "el presente, y por tanto el pasado del proyecto, son penetrados y determinados por el porvenir" (cf. Kojève, p. 545).

Diremos que esto es exacto; pero hay que añadir de inmediato que este porvenir no puede desmembrarse de todo el pasado. Así, en tanto que el tiempo físico es el tiempo homogéneo del presente-pasado, y de un presente y de un pasado situados en el mismo plano, podemos decir que el tiempo biológico es un tiempo de un porvenir vivido, y que recae en el pasado, y decir que el tiempo humano es de igual manera el tiempo del porvenir. Nos quedará por ver, más tarde, si recae forzosamente en el pasado; nos corresponderá a nosotros cuidar de que no recaiga en el pasado.

Tendremos que plantearnos el problema de las relaciones del tiempo y del instante. A veces el tiempo ha sido considerado como si estuviera constituido por instantes; tal fue la teoría de los pitagóricos, de ciertos filósofos árabes, de Descartes hasta un cierto punto, y por último de Renouvier, James y Bachelard. A veces, es considerado como una realidad que no puede en manera alguna descomponerse en instantes; tal es la teoría de Bergson, y en su conjunto, salvo en los momentos en que quiere conciliar las teorías de Bergson y de Renouvier, la de James; a veces, los instantes no son, propiamente hablando, constituyentes, sino elementos en los cuales podemos descomponer por análisis el tiempo: y ésta es la teoría de Aristóteles y de Leibniz en los pasajes que este último consagra al laberinto del continuo. Parece ser que las dos últimas teorías que acabamos de mencionar no se contradicen entre sí. Tienen en común que niegan el instante como componente de la realidad. Y, sin duda, a ellas debemos atenernos.

Es verdad que podríamos hacer intervenir aquí la idea de lo que ha sido llamado el presente especioso; James, por ejemplo, lo describe como un trozo del presente soldado a un trozo del pasado y a un pedazo del porvenir que son inseparables. Según esta observación, lo que en nosotros se encontraría no sería el puro corte instantáneo del tiempo bajo cuyo aspecto se representa comúnmente el presente, sino una cierta densidad y opacidad de la duración. Con ello, volveríamos a encontrar los bloques de duración de James.

Y, sin duda, parece ser cierto que el instante como corte instantáneo es una pura abstracción; y, sin embargo, la idea del presente especioso tal como se la ha descrito no parece darnos tam-

poco la realidad psicológica. Por lo mismo que, en efecto, se habla de porvenir y de pasado, se traduce ya a un lenguaje que implica una cierta experiencia del dato primitivo. Si el instante es una creación de los físicos, diríamos que el presente especioso es una creación de los psicólogos.

A pesar de sus defectos, las dos ideas de instante y de presente especioso nos orientan hacia realidades; una, la del instante, jamás es absolutamente dada; o sólo se da en la esperanza y el pesar que suscita por sí misma; la otra, el momento especioso, nos orienta hacia la duración en su aspecto más general, como fusión inextricable de momentos que por eso mismo dejan de ser momentos.

Pero aun si la idea de instantes que serían los componentes del tiempo parece falsa, es necesario que consideremos su valor estético y moral antes de rechazarla completamente. Gracias a esta idea de instante, gracias a lo que tal vez es este mito del instante, el hombre ha tratado de alcanzar un sentimiento inmanente de la eternidad. Desde el *Parménides,* después de haber presentado las dos hipótesis según las cuales el *Uno* no es nada y el *Uno* lo es todo, Platón dice que el espíritu va de una a otra en esta cosa extraña que es el instante. Sería demasiado largo indagar aquí el lugar que las especulaciones sobre el instante tienen en las teologías neoplatónicas, y más tarde en las árabes y las cristianas. Podemos detener un poco nuestro pensamiento sobre el papel desempeñado por el instante en la filosofía de Descartes, que es un papel lógico, metafísico y físico. Podemos encontrar de nuevo, a partir de Kierkegaard, especulaciones acerca del instante que por lo demás, en él, se vinculan directamente al *Parménides* de Platón y, al mismo tiempo, al Evangelio. Para Kierkegaard, el instante es esencialmente el instante religioso en el que Dios se encarna, en el que lo infinito se torna finito. Desde un punto de vista totalmente distinto, encontramos el instante en Nietzsche, el instante en el cual, por la visión del eterno retorno, alcanzamos una especie de eternidad inmanente. Encontraremos la presencia del instante en escritores contemporáneos tan diferentes como Proust, Gide y Virginia Woolf; y hay quien ha definido la modernidad como la búsqueda y el culto del instante. Así, inclusive si decimos que no hay justificación metafísica de la importancia otorgada al instante, podemos comprender, no obstante, que el hombre, cuando se ha visto privado de las más antiguas imágenes de la eternidad, experimenta la necesidad de captar lo real en relámpagos de intuición y de goce; que el

instante se le manifiesta como el límite hacia el que debe tender sin alcanzarlo jamás.

Este culto del instante aparece con mayor claridad que nunca en obras como la de Gide. A veces, podríamos descubrir detrás de él la presencia del sentimiento de la muerte. "Cada instante —dice Gide— no cobraría este brillo admirable, sino se destacara, por así decirlo, sobre el fondo oscurísimo de la muerte."

Pero, por otra parte, puede servirnos para vencer el pensamiento de la muerte; y, por ejemplo, podríamos recurrir a ciertas reflexiones de Proust para mostrar que la idea de la muerte no debe guardarse para el único momento final de nuestra existencia, y que muy a menudo fragmentos, aspectos de nosotros mismos, desaparecen, y que somos sobrevivientes de numerosas muertes sucesivas.

Hablábamos de una continuidad del tiempo. Sin embargo, conviene que nos demos cuenta de que el pensamiento encerrado en la ciencia contemporánea nos conduce a admitir una discontinuidad al lado de esta continuidad. Ya James sintió que era necesario completar la teoría de Bergson con la de Renouvier; y se esforzó en lograrlo con ayuda de la afirmación de lo que llamaba bloques de duración, cada uno de los cuales era un conjunto continuo pero separado de los demás por una discontinuidad. Una concepción análoga encontraremos en seguida en Whitehead, cuando habla de duraciones "epocales". Aquí también podríamos encontrar semejanzas entre el pensamiento inspirado por las ciencias y el pensamiento de los escritores. El tiempo de Gide es un tiempo discontinuo; se ha descrito el pasado de Proust como una especie de universo estelar en el que las estrellas están separadas por intervalos inmensos.

Hemos podido estudiar por separado las ideas de espacio y de tiempo. Pero, poco a poco, en el curso de los siglos XIX y XX comenzó a percibirse que el espacio y el tiempo no pueden separarse como se había hecho durante largo tiempo; y esta inseparabilidad no procede de una transformación del tiempo en espacio, semejante a la que Bergson reprocha al tiempo de la ciencia, sino de la unión íntima de ambos en un todo que los comprenda.

El esquema del tiempo que había dominado el pensamiento humano desde Aristóteles hasta Kant desaparece; y lo que queda es la idea de un cambio como realidad última. Del tiempo abstracto pasamos al tiempo concreto. Pero ¿debemos quedarnos ahí? ¿No hemos de decir del tiempo lo que hemos dicho del espacio: lo que es son los acontecimientos? Lo que nos es dado

primitivamente, aquello a lo que volvemos al final de esta historia de la idea de tiempo, son los acontecimientos unos tras de otros, o unos delante de los otros, o unos al mismo tiempo que los otros; es el detrás, el antes y el al mismo tiempo. Según estos sentimientos construimos el tiempo. Sin duda, se nos dirá que incurrimos en una especie de círculo vicioso, ya que estas determinaciones mismas implican el tiempo. Pero tal argumento no toma en cuenta la realidad profunda del sentimiento de los acontecimientos, realidad anterior a toda determinación conceptual; el argumento nos parece más verbal que lógico. Lo que queremos hacer, en efecto, es dirigir la atención hacia un sentimiento más real que todos los conceptos y las palabras, el sentimiento del paso de los acontecimientos del que tomamos conciencia en experiencias como el pesar, los remordimientos, la esperanza y la espera.

Entonces, quizá el tiempo ya no se nos manifieste como una especie de mito. La realidad que encontraríamos detrás de este mito es la de que los hechos van precedidos, seguidos o acompañados de otros hechos. Pero tal conclusión, emparentada a una especie de empirismo lógico, exige que se la complete.

Hay una irradiación de unos momentos en otros, de la misma manera que, cuando hablamos del espacio, vimos que había una irradiación de unos puntos en otros; más exactamente todavía, no hay momento tal y como no hay punto. Y, entonces, el tiempo se nos manifestará quizá menos como un elemento de separación que como un elemento de fusión y de unión de las cosas entre sí. Sin duda, esta idea de una unidad establecida por el tiempo estaba presente en la especulación de los grandes filósofos; no es menos cierto que el aspecto separador del tiempo estaba colocado en primer plano, y que ahora, por lo contrario, en particular según Bergson y Whitehead, es su aspecto de unión el que primero sale a luz.

Volvámonos, por un instante, hacia los poetas. Encontraremos indicaciones preciosas en los *Cuartetos* de Eliot. Hay un tiempo de construir, de vivir; encontramos allí lo análogo de lo que Heidegger llama el *tiempo para,* pero existen también el tiempo de las cosas, el tiempo de las estaciones y de las constelaciones, el tiempo de las cosechas y del celo, de la danza, de la comida y de la bebida, y finalmente el tiempo de la muerte.

Y lo que sólo vive
sólo puede morir.

Las palabras, después de haber hablado,
entran en el silencio.

¿No podremos buscar, a través del tiempo, lo que el poeta llama el diseño? Hay una actitud harto ambivalente frente a este diseño. "La conciencia impone un diseño y lo falsifica, ya que este diseño es nuevo a cada momento, y cada momento es una evolución nueva y sorprendente de todo lo que hemos dicho."

Por el diseño alcanzaríamos algo que está por encima de él, mientras que el diseño es reposo y movimiento, existe eso por encima de él que no es ni reposo ni movimiento. Es lo que el poeta llama el punto inmóvil. Es el amor inmutable, causa de todo movimiento.

En el segundo *Cuarteto* sus ideas se precisan; la duración se captará en su inadecuación; una especie de socava tiene por resultado que cuando hacemos algo la razón por la cual lo hacemos desaparece en ese mismo acto. Aprendemos un lenguaje; aprendemos a ser poetas; pero una vez que nos hemos vuelto poetas ya no es en manera alguna lo mismo lo que tenemos que decir; nos parecemos a viajeros que no son los mismos cuando salen de la estación que cuando llegan al término de su viaje. Así, no puede decirse que el tiempo todo lo cura, ya que las personas que hay que curar o que hemos de amar dejan de estar allí cuando se torna capaz de cumplir su función de curador. El diseño se altera en su realización.

A partir de eso, podemos descubrir un tiempo más primitivo, semejante al caos, un tiempo que no es nuestro tiempo.

Pero también podemos rebasar el tiempo hacia el instante. Ya en el primer *Cuarteto* se había afirmado la idea de un punto fijo presente en este mundo que gira, punto inmóvil en el cual no habría movimiento sin el que no existiría la danza del mundo, punto que es el sostén del universo. Es esto lo que se manifestará como la intersección de lo intemporal con el tiempo; detrás de las olas del tiempo primitivo descubrimos las rocas inmutables. La socava de que habíamos hablado queda rebasada; y el poeta, tal como lo hace aparecer entonces, un poeta al que le da rasgos semejantes a los de Mallarmé, nos dice: "Soy el mismo. Mi pensamiento y mi teoría han alcanzado y cumplido su fin."

Tomemos, de este contacto de los escritores con el tiempo, una vista más general, gracias a los estudios de G. Poulet.

Tenemos una conciencia afectiva del tiempo en una especie de sufrimiento temporal. A lo largo de la literatura francesa, Montaigne, Pascal, Racine, más tarde Benjamin Constant, Flaubert, Baudelaire, han tomado conciencia de este sufrimiento temporal. El problema de muchos de estos pensadores fue averiguar cómo vencerlo. Unos, como Montaigne, recurrieron a las posibilidades diversas en nuestro ser y a una cultura que es memoria. Otros, como Descartes y Corneille, a la constancia de la razón y de la voluntad; otros a la gracia, como Pascal. En el transcurso del siglo XVIII, se desarrollará el sentimiento de la memoria afectiva, que más tarde cobrará pleno desenvolvimiento en el romanticismo, y todavía después en Proust. Nerval, Gautier, Vigny, como Novalis en Alemania, tratarán de unir el pasado y el porvenir, nos recomendarán, según la palabra de uno de ellos, que nos acordemos del porvenir; y el eterno retorno de Nietzsche no será sino uno de los medios de unir en un momento único los tres aspectos del tiempo. Un Diderot en el siglo XVIII, y de otra manera un Michelet en el XIX, buscarán en la memoria histórica y, por así decirlo, física, el remedio de este sufrimiento del tiempo. Diderot quiere llegar a una sensación total y simultánea a la que corresponde un bienestar expansivo, busca una presencia al mundo y a la duración, una inmensa memoria. De otra manera, todavía, Baudelaire, después de haber temblado ante lo irreparable, proclama que todo es reparable, busca una "hora vasta, solemne, grande como el espacio". Un Shelley y un Goethe tratan de unir un sentimiento heracliteano del devenir y la afirmación de una eternidad; uno recurre a metáforas como las de la llama y la ola, a la vez diferentes y semejantes; el otro ve en la vida y la muerte perpetuas el signo de la creatividad infinita, en una concepción muy semejante a la de la negatividad hegeliana. Vigny quiere percibir por las hendiduras del tiempo lo eterno; el tiempo sale de su carril, dice Gautier.

Otro remedio a la herida del tiempo, otra respuesta al problema del tiempo es lo que ciertos escritores encontrarán en la obra que realizan. Vigny concibió la idea de la obra como un hermoso cristal que une los diferentes momentos de la duración. Más tarde, Valéry tratará de preservar mediante la memoria y el pensamiento el resplandor de los fuegos dispersos. La obra será el diamante, el cristal o la perla que preservará lo que la duración tiene de más precioso, lo que cada uno de los momen-

tos sucesivos había añadido a la vida del espíritu.[4] Y la novela de Proust no es sino la historia de la formación de esa obra en que se preserva el tiempo perdido. Se trata, según las palabras de Valéry, de prestar a una circunstancia actual los recursos del presente y las energías del porvenir.

Pero todos estos manejos del tiempo, todas estas manipulaciones, tienen finalmente, poca potencia; y hénos aquí obligados a volver a aquella idea de mito que empleamos a propósito del instante. El poder del hombre sobre el tiempo es muy débil; y, por último, tenemos el sentimiento de que es él el que nos maneja y manipula.

A partir de allí, podemos recorrer de nuevo el camino de aquella reflexión que nos había conducido a afirmar que el tiempo no es sino la consecución de los acontecimientos.

Aquí, quizá convendría recordar finalmente tan sólo las palabras de Rilke: "Estar aquí es un esplendor" / "Estar aquí es mucho."

De la misma manera que nos hemos planteado una cuestión a propósito de la génesis metafísica del espacio, podríamos formularnos el problema de la génesis metafísica del tiempo. Los neoplatónicos concebían el tiempo como separación, como tregua; y podríamos seguir la huella de esta tradición neoplatónica hasta la filosofía de Bergson. Podríamos concebir una noción que sería a la vez fundamento del tiempo y del espacio, la idea de una especie de tregua o de distensión, de lo que los neoplatónicos llamaban *diastema.* Es esto lo que haría que la realidad única se fragmentara. Encontramos equivalentes de esta concepción en Bergson, con su teoría de la génesis de la materia, y en Kierkegaard, cuando entiende la existencia como diseminación.

Por otra parte, podemos añadir a esta hipótesis metafísica una explicación lógica semejante a la que hemos dado del espacio. El tiempo es una manera en que las cosas deben poder ordenarse para que se mantenga el principio de no contradicción.

Estas dos explicaciones se aplican a una cierta concepción del tiempo como esencialmente separador, más que al tiempo en sí

[4] Valéry ha puesto claramente de manifiesto este carácter del tiempo que consiste en que huye de nosotros sin cesar, de que se halla siempre en el futuro o en el pasado: "fui, eres, seré". Muestra también la preeminencia del futuro, como Kierkegaard o Heidegger. "En el comienzo *será* y no *era*". El tiempo para él es inminencia, estamos siempre a punto de ser; es falta, es distancia.

mismo. En efecto, hemos de recordar que el tiempo es tanto causa de unión como de separación, causa de irradiación de las cosas unas sobre otras y causa de desunión de las cosas unas en relación de otras.

Todo ser será a la vez el mismo y diferente, y estará gobernado a la vez por el principio de identidad y por el de negatividad. Gracias al primero "todo ser es el mismo ser,... representa una idea eterna inmutable, tiene una naturaleza o esencia"; gracias al segundo un ser niega o suprime su identidad consigo mismo y se convierte en otro que no es (cf. Kojève, p. 472). En este sentido, se ha dicho que el ser real concreto no es solamente ser, espacio y naturaleza, sino también devenir, tiempo e historia (*ibid.*, p. 473). Y tal vez mediante eso podremos explicar la conciencia misma; ya que "devenir otro es tomar posición frente a sí mismo"; es conservar lo que se niega en cuanto negado, es decir, en cuanto irreal o ideal, en cuanto sentido. Llegamos así a un ser que no es sólo en-sí, sino para-sí.

De estas especulaciones metafísicas volvamos al tiempo concreto. Es éste esencialmente el que Bergson estudió bajo el aspecto de la duración. Es esta homogeneidad cualitativa sin relación con el número. De este tiempo concreto, según Bergson, podemos tener intuiciones cuando nos volvemos sobre nosotros mismos, cuando en la espera, en el enfado, en la audición de una sinfonía, captamos cómo encajan los momentos unos en otros.

Ya los psicólogos clásicos habían hablado de lo que llamaban el presente especioso, que encierra siempre en sí mismo un poco de pasado y un poco de porvenir. Pero tal descripción no basta para dar una idea de la continuidad tal como quiere describírnosla Bergson. Hemos hablado de cómo encajan los instantes unos en otros; a decir verdad, no hay instantes; no existe sino el flujo mismo.

Por otra parte, los sociólogos nos enseñan que, para los pueblos que se dicen primitivos, al lado del tiempo ordinario hay una especie de tiempo solemne, hecho de fiestas, de celebraciones, al que llaman el gran tiempo.

Pero nos encontramos aquí ante la misma dificultad que se nos presentó cuando tratamos del espacio-cualidad. ¿Podemos hablar de este tiempo-cualidad? ¿No nos veremos reducidos al silencio si hacemos abstracción de todo dato intelectual?

Además, ¿podemos hablar de un tiempo, sea cuantitativo, o sea cualitativo, que estaría separado de los acontecimientos? Lo que en último análisis o, diríamos, en última síntesis, tenemos

ya no es el tiempo, sino acontecimientos que se suceden unos a otros, que se preceden y que son contemporáneos unos respecto de los otros. Si el tiempo es cualidad, es cualidad de estos acontecimientos, y si nos formamos la idea de un tiempo-cualidad, lo hacemos tomando el modelo de un tiempo-cantidad, es decir, que lo concebimos todavía como un marco, más móvil sin duda, más heterogéneo que el tiempo-cualidad, pero que no obstante sigue siendo un marco.

Si queremos verdaderamente tener una visión del espacio-cualidad, del tiempo-cualidad, tenemos que ir hacia lo que está debajo de ellos, que ver el caos de los acontecimientos en sus proximidades y sus distancias, en sus sucesiones y sus simultaneidades. Inclusive, ya no habría que separar el espacio y el tiempo; pero ya no se tratará, como en la teoría físico-matemática del espacio-tiempo, de la unión de dos datos intelectuales, sino de la fusión de dos datos afectivos; e inclusive, más allá de estos datos, tendríamos el sentimiento de lo que les es subyacente, y que no puede ni concebirse ni nombrarse.

Tal concepción del tiempo y del espacio como "interfusión" de los momentos y de los lugares nos permitiría escapar a la voluntad mística o gnóstica de moverse en una región que no estaría sujeta al tiempo y al espacio, puesto que el tiempo y el espacio dejarían de ser esas simples yuxtaposiciones de las que el pensamiento humano tiene la ambición de evadirse.

Capítulo III

LA MATERIA CUALITATIVA

Si hemos visto primero el espacio y el tiempo como cantidades, y luego como cualidades, es lógico que, de igual manera, nos esforcemos por ver qué será la materia como cualidad. Y en efecto, por cuantitativa que nos parezca la idea de materia, que en Descartes coincide con la de extensión, tiene no obstante por origen datos afectivos, mezclados por lo demás a nuestra acción. La materia es lo que nos resiste, lo que tiene color y es sonoro. Y podemos recordar que para los griegos se manifestaba no en forma de cantidad, sino sobre todo en forma de caos.

Sin recaer en una concepción de la materia que la identificaría con la pura indistinción podemos, sin embargo, concebir una materia que no es lo opuesto de las cualidades, sino que las comprende en sí, que no es lo opuesto del espíritu, sino que, en

un sentido, lo comprende en sí también. Tal es la idea de materia que tenía Diderot; y ésa es también, en lo que tiene de más válido, la idea del materialismo dialéctico.

De esta materia afectiva sólo podemos hablar con gran dificultad, y tal vez aquí deberíamos recurrir más a los poetas o a los pintores que a los filósofos. Así podríamos señalar que, en el curso de la evolución de la pintura en el siglo XIX francés, se sucedieron unas a otras diversas concepciones de la materia que, de manera diferente, podrían dirigirnos hacia esta intuición de una materia o, más exactamente, de materias afectivas; así, un Courbet nos hace sentir la densidad, la opacidad de una materia que inclusive cuando se presenta en forma líquida nos recuerda todavía más el terrón o la roca que la fluidez; pero a esta concepción le sucederá la de Monet, para el que la materia se deshace en luz y en energía; y podemos señalar que la sucesión de estas dos concepciones encarnadas en la pintura corresponde a la sucesión de dos concepciones científicas, y que a un materialismo táctil, por así decirlo, le sucede en la segunda parte del siglo XIX una afirmación de la unidad de la materia, de la energía y de la luz.

Para avanzar más lejos en el estudio de esta materia afectiva, sería conveniente, por una parte, recordar ciertas afirmaciones de Claudel en su *Arte poética* y por otra parte atender las indicaciones de G. Bachelard, que tal vez es el único de los filósofos contemporáneos que se ha aventurado en este dominio.

Bachelard distingue la materia receptáculo de la materia resistencia, y tanto del lado de la una, como del lado de la otra, es conveniente avanzar, según él, atendiendo todavía más a las indicaciones de los alquimistas que a las de los físicos y de los químicos, hacia algo de lo que el entendimiento por sí solo no puede darnos una idea y que sólo puede captarse mediante especies de intuiciones.

Capítulo IV

LA EFICACIA Y LA MEDIDA CUALITATIVA

Habíamos visto cómo la inteligencia humana pone orden en los fenómenos que parecían hacer resistencia al intelectualismo tal como lo concebía, con Platón, la inteligencia helénica, con ayuda de las ideas de causalidad y de medida. Pero estas ideas mismas, en las que se fundó nuestra ciencia, tienen una raíz cua-

litativa. Por eso debemos remontarnos, para comprender la idea de causalidad, a las indicaciones que nos hacen Maine de Biran y Whitehead, que nos muestran su origen en lo que este último llama el sentimiento de la eficacia causal.

La idea misma de medida, que es el origen de toda nuestra ciencia cuantitativa, aparece quizá definitivamente como una especie de cualidad de equilibrio, de templanza. Los griegos tenían una noción cualitativa de la idea de medida. De manera más general, toda forma viviente, como observa Hegel, tiene una medida determinada que debe alcanzar y no ha de rebasar.

Muchos de los razonamientos empleados por los sofistas provenían precisamente de esta oposición, agudamente sentida por el espíritu helénico, entre las medidas cualitativas y los conceptos relacionados con ellas, por una parte, y los procedimientos de medición cuantitativa por otra parte.

Hegel vio claramente este carácter cualitativo de la medida cuando insistió en el hecho de que toda especie animal, todo pueblo, tiene una cierta talla, una cierta medida que no debe rebasar. Considerada en este aspecto, la idea de medida deja de ser, propiamente hablando, cuantitativa.

Así, sin duda, se resolverán los paralogismos que los sofistas griegos habían hecho nacer de la idea de medida; ya que consistían en traducir la idea de medida a términos completamente cuantitativos, y con ello a imposibilitar la enunciación de los predicados por los que se le dan nombres a la medida, ya que predicados como los de pequeño, grande, calvo, dejan de tener un sentido definido a partir del momento en que nos preguntamos a qué cantidad exacta corresponden. Es el espíritu helénico el que responde a los sofistas helénicos gracias a la presencia en él de esta medida cualitativa de que hemos hablado aquí.

Hegel hace observar que, a fin de cuentas, la cantidad es incapaz de determinarse completamente. Para que la medida abstracta y virtual se torne medida concreta y real es necesario que la forma vacía de la relación reciba un contenido, y este contenido será precisamente la cualidad. Así, la cantidad en que se había convertido la cualidad restablece, según Hegel, la cualidad.

Aquí, por tanto, estaremos de acuerdo con Hegel, haciendo la salvedad de que para Hegel la cualidad que reaparece aquí no es aquella que habíamos dejado detrás de nosotros, la cualidad pura, exclusiva del más y del menos, en tanto que para nosotros es precisamente esta cualidad pura la que reaparece.

Capítulo V

LA CUALIDAD

Encontramos en Platón, y más explícitamente en Aristóteles, la distinción entre las dos ideas de cantidad y de cualidad. En Platón, el pensamiento de la cualidad se presenta en forma de la Idea y, en la última etapa de su filosofía, del límite; mientras que la idea de cantidad se presenta en forma de la dualidad, de la díada indefinida de lo grande y de lo pequeño; la cantidad es lo que puede ir hacia lo más grande o lo más pequeño. Pero es Aristóteles el primero que distingue claramente la cualidad de la cantidad, y que dijo que ambas constituyen dos categorías esenciales del espíritu.

El hecho de que estas dos ideas han sufrido en el curso de la historia de la filosofía modificaciones muy importantes nos presenta una dificultad. Puesto que, como hemos observado ya, para los antiguos, para Platón y Aristóteles, la cantidad por ser siempre susceptible de más o de menos, es siempre algo indeterminado, mientras que para ellos la cualidad es la forma, la idea, el límite, la determinación. Pero, como hemos dicho, lo que para Platón era lo indeterminado se ha convertido para los modernos en lo determinado: y esto es el espacio matemático. Añadamos, sin embargo, que como ha observado Léon Robin, en el *Timeo* se encontraban ya presentimientos de esta teoría del espacio matemático. Por otra parte, nos veremos llevados a distinguir dos concepciones diferentes de la cualidad. Posiblemente haya una especie de cualidad que sea anterior al conocimiento de la cantidad y que haya otra que sea posterior.

Aristóteles dice que se plantean dos cuestiones a propósito de un objeto de pensamiento, tomando estas palabras en su sentido más general: ¿este objeto es? y ¿qué es? Por tanto, tenemos la cuestión del *quod* y la cuestión del *lo que,* o, según los términos de Bradley, la del *that* y la del *what.*

Descartes dijo que antes de saber si una cosa es hay que saber lo que es.

La cuestión del: *lo que es,* es la cuestión de la cualidad; y nos la hemos encontrado ya hablando de la forma, cuando dijimos que uno de los nombres de la forma en la Edad Media era el de *quidida*d.

Pero se presenta una nueva dificultad. Como ha dicho Hamelin, la noción de la cualidad tiene tan gran complejidad, es-

pecies tan variadas, y en cada una de estas especies distinguimos tal multitud de matices, que podemos preguntarnos si acaso es una sola idea. También Alexander, por su parte, reflexionando sobre la irreductibilidad de las diversas cualidades, le niega a esta idea el título de categoría. Podríamos decir, en efecto, que cada cualidad constituye un reino separado y que la idea misma de cualidad significa esta irreductibilidad.

Wolf, el discípulo de Leibniz, ha dicho que la cualidad es la determinación intrínseca de una cosa que puede comprenderse sin que tengamos que hacer referencia a alguna otra cosa. De igual manera, Aristóteles llamaba esencia a la cualidad de una cosa que es su propiedad y que no puede cambiar sin perder su identidad. Así también, Hegel nos dice que la cualidad de una cosa es lo que ésta no puede perder sin dejar de ser esa cosa, mientras que, por lo contrario, puede, sin dejar de ser tal cosa, cambiar de cantidad. Podemos recordar la teoría de Platón a la que hicimos alusión: la cualidad es el carácter determinado de una cosa, y la cantidad es lo que puede ir hacia lo más o hacia lo menos sin que por eso cambie la cosa. Volvemos a encontrar todavía la misma idea en Russell. Así, lo que es cualidad, según estos filósofos, parece estar hasta ahora harto claramente definido.

La cualidad así comprendida lleva consigo por lo menos dos antinomias. Una primera antinomia, a la que ya hemos hecho alusión, consiste en que, como dice Hamelin, la cualidad es una noción de complejidad extrema y, sin embargo, en un sentido, es también la noción más simple. En segundo lugar, la cualidad, hemos dicho inspirándonos en un cierto número de filósofos, es la determinación, pero al mismo tiempo es lo que no puede determinarse. Por así decirlo, será imposible hablar de la cualidad, en particular de esta cualidad primitiva, anterior a toda cantidad, que nos es dada primero. Es una cualidad sentida, sin ninguna mezcla de cantidad, como dice Bergson. Y, sin duda ciertos filósofos, como Hamelin y como Lavelle en cierto sentido, han tratado de mostrar cómo puede pensarse la cualidad, puesto que, dice Hamelin, está constituida por una oposición de contrarios. Pero, en el orden de este sentimiento anterior al conocimiento, la oposición entre los contrarios no es pensada sino sentida. Sin duda, Hamelin ha tratado de expresar y de clasificar las diferentes clases de cualidades, y en lo tocante a esto, su tentativa la volvieron a efectuar Lavelle y Nogué. Pero la clasificación misma de Hamelin muestra los defectos de su teoría, ya

que clasifica por una parte las cualidades en las que predomina la determinación cualitativa, y, por otra parte, aquellas en que predomina la determinación cuantitativa. Su clasificación está, pues, fundada en la intervención de la idea de cantidad que, precisamente, tratamos por el momento de dejar a un lado. Así también, cuando Hamelin dice que es necesario combatir a los que se oponen a su esfuerzo y a todo esfuerzo por poner orden en las cualidades, a los que insisten en el hecho de que las cualidades son simplemente totalidades sentidas, nos vemos obligados, lógicamente, a decidirnos en favor de aquellos a quienes Hamelin combate.

Pero, así, nos encontramos con toda una tradición. Tal vez sea Kant el que la inauguró poniendo de manifiesto el hecho de que la cualidad es siempre algo empírico. Encontramos la misma idea, llevada al extremo, en Jacobi. No hay, nos dice, concepto de cualidad, sino tan sólo sentimiento o intuiciones de cualidad. Lo que no se deja concebir es precisamente la cualidad. Encontraremos la misma idea en Schelling, cuando escribe: "Lo que se siente se llama cualidad; la cualidad pertenece al objeto en cuanto éste se separa de la generalidad y del concepto." La encontraremos inclusive en Hegel en los pasajes en que dice que, a causa de su simplicidad, nada podemos decir de la cualidad en cuanto cualidad. De igual manera, Lotze nos dice también: la cualidad es sentida, y un filósofo hegeliano, como Mac Taggart escribe: "las cualidades son por esencia indefinibles". Tal tesis coincide naturalmente con las tesis de Bergson.

El resultado lógico de tales reflexiones sería que, desde el punto de vista de la ciencia, es necesario deshacerse de la idea de cualidad, y es esto lo que ha hecho la ciencia moderna a partir de Descartes. Descartes dice: "No hay en la materia ninguna de esas formas de cualidad que se discuten en las escuelas."

Pero, para nosotros, desde el punto de vista del ser, la idea de cualidad conserva todo su valor, a condición de que no se trate de esas cualidades ocultas con que los escolásticos poblaban el mundo.

¿No nos encontramos aquí ante una dificultad? A lo largo del primer capítulo de esta parte hemos dicho que la cualidad es primero desde el punto de vista del conocimiento, y que quizás la cantidad es primero desde el punto de vista del ser, y vemos que conocer ha consistido en eliminar la cualidad, pero que la cualidad es ser (ser sentido, puesto que hemos negado una idea puramente intelectual del ser).

En realidad, aquí no hay contradicción. No hay nada contradictorio en que el conocimiento parta de la cualidad y en que consista, en un cierto sentido de la palabra "conocimiento", en eliminarla. Que la cualidad sea desde el punto de vista del ser una concentración de la cantidad nos ha parecido ser una posibilidad filosófica; pero de esto último, no podemos concluir que la cualidad no pertenezca al ser, en el sentido afectivo en que hemos entendido la palabra ser.

Con toda evidencia, no podemos avanzar muy lejos en el estudio de la cualidad. Observemos que Hegel, que se toma siempre el cuidado de remontarse hasta el origen de las palabras, relaciona la palabra cualidad, a veces, con la palabra "fuente", y a veces, por influencia de Boehme, con el vocablo "tormento".* Por otra parte, podemos recordar que Bergson insiste en un aspecto diferente, e inclusive opuesto, de la idea de cualidad cuando dice que la cualidad no es sino una visión de la materia que forma una multitud de estabilidades con lo que, en su realidad, es movimiento absoluto. Finalmente, sin duda, esta antinomia no es sino aparente. No hay tales cualidades absolutamente estables. Tal y como la idea de devenir sólo puede comprenderse mediante la idea de cualidad, de igual manera la idea de cualidad sólo puede comprenderse con ayuda de la idea de devenir; ya que las dos ideas se implican la una a la otra.

Lo que hay de cierto en la tesis de Bergson es que, si de las cualidades hacemos cosas estables, perderemos el medio de captar la realidad, y que tal vez hay en la idea de cualidad, tal como es formulada por esta palabra misma, algo que no es suficientemente móvil como para que podamos captar, gracias a él, la esencia de lo real.

Desde el punto de vista que hemos adoptado, vemos lo que es necesario pensar de la distinción que se efectúa entre las cualidades primeras y las cualidades segundas, distinción cuya historia se remonta a Demócrito y, en los tiempos modernos, se continúa en Galileo y en Hobbes, luego en Descartes y en Malebranche, para alcanzar su forma más acabada en Locke. A este respecto, no tenemos sino que remitirnos a lo que ya hemos dicho partiendo de los análisis de Berkeley, y recordando las ideas de un físico como Duhem, y las de un filósofo como Bergson.

De primer intento, no nos es posible, a partir de una cualidad fundamental de una cosa, deducir sus demás cualidades. El

* En alemán: *Qualität, Quelle, Qual* [E.].

dominio de las propiedades de la cosa es lo que Hegel llamaba el dominio del *también*.

Pero, quizá sea conveniente rebasar este punto de vista y ver que las cualidades se encuentran mucho más vinculadas unas a otras de lo que nos parecía a primera vista. Como dice Merleau-Ponty en su obra *Sens et Non-sens:* "una cosa no tendría este color si no poseyera también esta forma, esta propiedad táctil, este olor; la fragilidad, la rigidez, la transparencia y el sonido cristalino del cristal traducen una sola manera de ser."

De esta manera, encontramos en la filosofía contemporánea, con Bergson y Whitehead, la afirmación de la realidad de las cualidades llamadas segundas, y en la fenomenología de Merleau-Ponty la afirmación de que estas cualidades se encuentran vinculadas unas a otras y constituyen unidades empíricas.

Tal vez sea necesario rebasar el principio de contradicción para podernos acercar a lo real. Ya Hegel tuvo la idea de esto; pero, en él, este rebasamiento no había servido, finalmente, más que para una síntesis global en la que los elementos individuales propendían a desaparecer. Tal vez sea necesario volver de nuevo, más bien, a la manera en que un Boehme quería rebasarlo, cuando mostraba en la realidad la presencia de contradictorios. Una idea semejante es la que podemos encontrar en los escritos recientes de Heidegger, cuando nos dice que la claridad llega a aparecer sólo por la oscuridad, que lo que aparece es lo que primero se oculta, y que es lo oscuro lo que garantiza a la claridad su plenitud. El ejemplo del color, tal como lo interpretaba Schelling, podría servirnos ahora, en cuanto el color es lo oscuro que llega a la claridad.

Finalmente, convendría todavía rebasar el lenguaje en el que acabamos de expresar esta idea; por cuanto la idea misma de contradictorios sigue siendo una idea intelectual, y una manera de transcribir una realidad que no se deja expresar, ni siquiera con ayuda de términos contradictorios.

Séptima Parte

DE LAS COSAS A LAS PERSONAS. DE LOS MUNDOS DE CENTROS. El REINO DE LAS COSAS. EL REINO DE LOS SERES VIVOS. EL REINO DE LAS PERSONAS

Hemos visto que nos encontramos en un mundo de cualidades, un mundo escalonado y coloreado. Lo que se presenta cobrará la forma de cosas, de seres vivos, de personas, de almas.

¿Tenemos derecho a considerar al mundo como si estuviera formado por capas superpuestas que se escalonaran desde las moléculas hasta los valores, hasta el alma y hasta Dios, pasando por lo vital? o ¿habrá que creer que por doquier en el universo se encuentra la misma estructura, simplemente más desarrollada aquí y menos allá?

Inclusive, si hacemos reservas a propósito de la concepción de estas capas de lo real, tal como la vemos en Alexander y en Hartmann, es necesario reconocer que responde a un aspecto de la realidad.

Capítulo I

EL MUNDO SENSIBLE

La filosofía ha sido concebida a menudo como un esfuerzo que el hombre hace para liberarse de lo sensible. Pero tal vez haya que concebirla ahora como un esfuerzo humano para librarse de esta liberación misma, que a menudo ha sido un encarcelamiento en el "lago helado" del idealismo.

Un Parménides, un Platón, un Demócrito, un Descartes, han criticado nuestra visión ordinaria del mundo y la han sustituido por la visión del Uno, por la de las Ideas, por la de los Átomos, por la de la Extensión.

Pero nunca han faltado filósofos que protesten contra esta eliminación de lo sensible. Aristóteles, por ejemplo, sostuvo contra Platón la realidad del compuesto de materia y de forma. Leibniz ha sostenido contra Descartes que la extensión no es suficiente para definir el concepto de cuerpo. Así, inclusive en estos dos filósofos racionalistas, podemos ver los comienzos

de un realismo verdaderamente filosófico. Oponiéndose a las mediaciones de la ciencia, Berkeley ha sostenido la inmediatez del sentido común. Inclusive, podríamos encontrar indicios de realismo en el idealismo trascendental de un Kant. Cuando decía que las apariencias presuponen las cosas que aparecen, cuando afirmaba que no hay concepto válido sin una base de intuición, cuando decía que no podemos tener conciencia de nosotros mismos sino teniendo conciencia primero del mundo exterior, formulaba tesis que podrían considerarse como los fundamentos de una nueva forma de realismo. Reid, oponiéndose al idealismo, decía que tenemos una intuición inmediata y mágica del mundo exterior. Maine de Biran, cuando en el sentimiento del esfuerzo veía un contacto entre nosotros y el mundo exterior que nos hace resistencia, podía contribuir, de manera diferente, al desarrollo de un nuevo realismo.

Este nuevo realismo puede igualmente encontrar lo que llamaríamos puntos de partida en las obras de Bergson, James y Russell. Al comienzo de *Materia y memoria,* Bergson nos representa, en medio de lo que él llama imágenes, término que elige para evitar todo vocablo que sería o bien puramente subjetivo o bien puramente objetivo, y con objeto de hacernos sentir este medio neutro, ese paisaje neutro en el que nos hallamos antes de toda reflexión. Esta teoría de las imágenes le permite eludir el problema que en las demás filosofías plantea el hecho de que estamos en relación con un mundo exterior. Ya que de estas imágenes no puede decirse ni que son interiores ni que son exteriores; nos encontramos en medio de ellas, y en este sentido puede decirse que nos hallamos fuera de nosotros mismos. De ahí podrá pasar a la concepción según la cual el objeto que vemos es visto en sí mismo; cuando, por ejemplo, percibo la lámpara estoy en ella; estoy en el punto que percibo. Partiendo de ideas diferentes, James y los realistas que lo siguen llegan a afirmaciones muy semejantes; según James, no hay que poner de un lado la mesa en cuanto objeto y de otro lado la idea que tengo de la mesa; es una y la misma cosa la mesa en cuanto objeto y la mesa en cuanto idea; simplemente, en cuanto es un objeto, la mesa se hallará en medio de otros objetos, como las sillas y los cuadros; en cuanto idea, se encontrará en medio de otras ideas, como, en el caso presente, las ideas que constituyen la exposición misma de este nuevo realismo; así, entre una cosa como idea y una cosa como objeto no hay más que una diferencia de contexto. La teoría de Russell es análoga; le da el

nombre de monismo neutro, y entiende por ello una teoría que ve los términos a los que puede reducirse todo lo que existe en el universo como si no fueran ni mentales ni físicos, y pudieran ser lo uno o lo otro según el caso.

Las teorías de James y de Russell están fundadas en una cierta concepción de las relaciones según la cual estas últimas pueden ir y venir sin aportar cambios a los términos entre los cuales tienen lugar, y en la afirmación de que el conocimiento es una relación de esta clase. Pero estas afirmaciones sólo caracterizan una de las formas del realismo; y en el realismo de Whitehead encontramos, al lado de ciertas concepciones orientadas en el mismo sentido que la precedente, otra teoría según la cual el conocimiento transforma el término. Así, en la teoría de Whitehead encontramos a la vez la afirmación de que ciertas relaciones cambian los términos y de que otras no los cambian. Y, partiendo de ahí, podemos señalar que hay una especie de dialéctica del realismo que lo hace pasar de una afirmación de la independencia de los términos por relación a las relaciones a una teoría de su dependencia por lo que respecta a estas relaciones, y luego, en ciertos casos, a una teoría que trata de integrar las dos precedentes.

Entre las diferentes formas de realismo podríamos mencionar un realismo místico, que es el que han expuesto los filósofos rusos Lossky y Frank. Su realismo es un realismo místico y mágico fundado en el sentimiento de la unidad del mundo. En cierta medida, podríamos vincular al realismo de Frank el de Nicolai Hartmann, que une ciertas teorías de la fenomenología y una afirmación de la trascendencia. El objeto del conocimiento es siempre trascendente.

Heidegger se esfuerza por eludir la alternativa del realismo y del idealismo; piensa que si nos formamos del yo una concepción que responde a su realidad plena, vemos que es siempre, desde ahora, rebasado él mismo, que está siempre en el mundo. Pero lo que acabamos de decir muestra al mismo tiempo cómo su teoría puede llamarse, por lo menos desde un cierto punto de vista, profundamente realista, ya que el *Dasein* es ser en el mundo. Aquí, ya no encontramos la distinción clásica entre sujeto y objeto que se hallaba presente en casi todas las filosofías que hemos mencionado, exceptuando las de Bradley y de Bergson.

Pero, no hemos agotado todavía todas las formas del realismo. En oposición al realismo místico que acabamos de ver, encontramos el realismo materialista de Lenin. Podemos decir

que en su obra sobre el empiriocriticismo la teoría que Lenin expone es todavía más un realismo que un materialismo. Su gran adversario es Berkeley.

Y, por otra parte, tendríamos que mencionar el realismo tomista de Gilson y de Maritain, el realismo estructural de Ruyer, que no deja de parecerse a la filosofía de Alexander.

Así, de múltiples maneras y a partir de concepciones múltiples se desarrollan corrientes realistas que en un sentido se completan y en otro se contradicen unas a otras, y que debemos tener en cuenta para comprender cómo, en este momento actual de la filosofía, se nos plantea el problema del realismo.

Podemos encontrar en los escritos de Husserl ideas que nos permitirán mostrar la importancia primordial de lo que él llama el modo fundamental, *Urmodus*, de la conciencia. Esto es lo que él llama la *doxa* primitiva; y le reprocha a los filósofos racionalistas clásicos el que hayan afirmado, de una manera no crítica, el privilegio de la ciencia (*episteme*) sobre la *doxa*. Ya que la ciencia es método de conocimiento, dirigida por eso mismo hacia un dato por conocer; y es idealización, es decir, transformación de un dato en algo distinto de él. De esta manera, el tiempo y el espacio científicos no fueron verdaderamente formulados y creados sino en el siglo XVI, con Galileo.

Todos nuestros estados de conciencia serán modificaciones intencionales de un estado de conciencia fundamental que es la percepción. Pero, toda modificación intencional tiene la propiedad de remitirnos a un dato-no-modificado del que es una modificación. A lo que hay que volver, para establecer a partir de allí la génesis de todas nuestras concepciones, es a nuestro "ser al lado" de las cosas. Es ahí donde alcanzamos el suelo universal de nuestra experiencia, lo que Husserl llama el mundo vital, la *Lebenswelt.* La función perceptora del cuerpo no puede separarse de un elemento de afirmación. Hay una tesis natural comprendida en la percepción misma; esta tesis es la presencia del mundo.

Esta presencia nos es dada al mismo tiempo que el sentimiento de los órganos mediante los cuales la captamos. Para Husserl, al igual que para Whitehead, la percepción sólo puede describirse si la describimos como si tuviera lugar con nuestros ojos, con nuestras manos. El sentimiento del "con" no puede desunirse.

Añadamos que el "con" aparece todavía allí de una segunda manera; ya que una percepción jamás es aislada; hay siempre

un campo de lo pre-dado sobre el que se destaca todo dato individual, un horizonte de familiaridad, un ambiente, lo que Husserl llama una *Umwelt,* unidad múltiple de lo afectivo.

Y es que, en efecto, la afección y el entendimiento no deben separarse; la conciencia es afectiva y evaluadora inclusive antes de ser juzgadora.

Se comprende cómo, de las teorías de Husserl, se ha podido pasar, y se ha pasado, a la idea del ser-en-el-mundo de Heidegger.

Una idea esencial de la fenomenología de Husserl es la de afirmar lo que podríamos llamar la preeminencia de lo normal. Lejos de tratar de inventar, como hace Taine, un mecanismo de alucinaciones que daría cuenta y razón de la percepción, sería mejor concebir toda alucinación, toda ilusión en relación con la percepción normal, que es la única que permite estas alucinaciones y estas ilusiones.

¿Qué significan los términos del problema que plantea la realidad del mundo sensible? ¿De qué realidad se trata? Evidentemente, no de una realidad inteligible, sino de una realidad sensible. El problema consiste en saber si hay una realidad sensible del mundo sensible. Hay en efecto diferentes niveles de realidad; cada verdad es relativa a un cierto nivel de realidad; por ejemplo, algunas líneas negras sobre un papel blanco le pueden parecer a una mosca como una serie de montañas y de valles, a un niño como una serie de sílabas que debe deletrear, y a un adulto como si formaran parte de una frase; cada una de estas apariencias es verdadera a su nivel. De igual manera, el color rojo es, en un cierto nivel de realidad, una suma de vibraciones, y en otro nivel es este rojo que no puede analizarse, que está aquí y ahora. Diremos que, al nivel sensible, el mundo sensible es real.

En el orden de la realidad, las vibraciones están situadas en un plano inferior al de las percepciones, en tanto que podemos decir que en el orden del conocimiento están situadas en un plano más alto; y ya hemos dicho que la ciencia es comprensión de lo infra-perceptible mediante un conocimiento supra-perceptible.

Observemos, además, que el mundo sensible es nuestro mundo, que es verdadero según nuestro punto de vista. El espíritu se plantea la cuestión de saber si, en caso de no encontrarme allí, el mundo sensible existiría todavía. Pero tratar de responder a esta cuestión es intentar extraer de la relación de conocimiento un término que le es esencial. Es como si preguntáramos qué

es lo que le ocurre al dato cuando aquel a quien es dado ya no está allí. A tal cuestión no podemos dar respuesta. Pero no por eso estamos obligados a sacar la conclusión de que el idealismo está en lo cierto. Esta situación es la que el filósofo norteamericano R. B. Perry ha llamado el "predicamento egocéntrico", es decir, la dificultad surgida de la situación central del yo. En efecto, todo lo que me es dado es dado a mi yo; pero esto no es una razón para creer que lo dado depende del yo, ya que, si no dependiera, seguiría siendo cierto que es dado al yo. A decir verdad, no podemos, a partir del *predicamento egocéntrico,* llegar al realismo como conclusión, más de lo que podemos llegar al idealismo; por lo menos, nos vemos llevados a aceptar la posibilidad del realismo, posibilidad que aumenta si creemos en la independencia de los términos respecto de sus relaciones. Pero esto no es todavía sino una posibilidad.

No obstante, hay que añadir que cuanto más aumenta nuestro conocimiento del mundo exterior y del mundo interior, tanto más tiende a aumentar el dominio de la interioridad de los términos respecto de sus relaciones; sentimos cada vez más la conexión recíproca de cada término del universo con los demás términos; y mientras que el estado de las teorías del conocimiento, por lo menos de las teorías realistas, nos lleva a la afirmación de la exterioridad de los términos respecto de sus relaciones, el estado de la física tendería a hacernos aceptar el principio de interioridad, y este estado es una de las razones por las que este último principio ha sido afirmado con tal insistencia en la obra de Whitehead.

Sin duda nos veríamos llevados a admitir la coexistencia de estos dos principios de una manera que para nosotros es misteriosa, y, al mismo tiempo, la idea de que es necesario ir más allá de ellos, hacia ese dominio que ya no es juzgable de la distinción entre términos y relaciones y que es la experiencia originaria.

Las dos teorías de que hemos hablado particularmente, una fundada en la interioridad, otra en la exterioridad, la una teoría de la inmanencia y la otra teoría de la trascendencia, terminan en la misma negación del dualismo. En efecto, uno de los caracteres de muchas teorías contemporáneas es el de esforzarse por librarse de esta tendencia al dualismo que parece ser esencial a la conciencia filosófica. Pero hemos de observar también que este instinto dualista toma, en el mismo período, una especie de desquite, por ejemplo, en teorías como las de Santayana y los realistas críticos.

Las dos teorías de que hemos hablado, sobre todo las que se esfuerzan por vencer al dualismo, conducen a pesar de su tendencia antidualista común a diferentes concepciones del mundo. Una teoría como la de Whitehead, y a veces como la de James, conduce a un monismo cualitativo formado de datos heterogéneos, mientras que la teoría de los neorrealistas conduce más bien a un monismo neutro.

En Alexander y en Whitehead encontramos, a partir de puntos de vista harto diferentes, esfuerzos por reconciliar la teoría de la interioridad y la de la exterioridad; esto es lo que, en parte, se esfuerza por hacer Alexander con ayuda de la idea de emergencia. Además, encontraremos en el propio James la yuxtaposición y no, a decir verdad, la fusión de las dos teorías.

En cierta medida, podríamos concebir la filosofía de Berkeley como una especie de presentimiento de esta negación del dualismo epistemológico que hemos encontrado en estas filosofías recientes. Pero, entre Berkeley y los filósofos que acabamos de mencionar media la diferencia de que en ellos el yo y Dios no ocupan ya el lugar eminente que ocupaban en Berkeley. Particularmente en James, que al comienzo de su meditación filosófica, sin embargo, había insistido grandemente en la conciencia y en la relación de todo fenómeno con la persona, la conciencia ha dejado por último de ser una entidad particularmente importante, e inclusive, al final, ya no se la concibe como una entidad, sino como una relación.

No nos imaginemos que el realismo sea una doctrina cómoda. Dividida siempre entre una teoría de la inmanencia y una teoría de la trascendencia no posee equilibrio estable; va de un aspecto de lo real al otro, pero la razón de esto es que quiere ser fiel a lo real y que no hay razón por la que nuestros esquemas relacionados e intelectuales puedan expresar por completo la realidad o agotar su riqueza. También, el realismo insiste a veces en la intencionalidad de lo que se encuentra en nosotros y que se dirige hacia las cosas, y a veces en la identidad entre las cosas y lo que está en nosotros.

Inclusive si la ciencia llegara un día a hacernos comprender el mecanismo de la percepción, podemos preguntarnos si podrá aclarar completamente el misterio. Hay ahí un misterio; pero ¿hay verdaderamente un problema? A partir del momento en que planteamos el problema, se nos revela insoluble. Pero si tenemos en cuenta el dominio que es anterior al problema, dominio en el que estamos originariamente, en el que estamos

arraigados, ese dominio de la fe animal de que habla Santayana, comunión con las cosas y al mismo tiempo conocimiento de las cosas, vemos que el conocimiento en cuanto participación y comunión con el mundo es una realidad y una realidad que nos caracteriza.

En las formas clásicas del empirismo y del realismo había una debilidad. Dejaban al idealismo el privilegio y el prestigio del pensamiento elevado y difícil. Pero, de hecho, el empirismo y el realismo son también capaces de revestir elevadas formas metafísicas. Cuando Kant dijo que el ser es esencialmente posición, proporcionó sin duda el punto de partida de la filosofía positiva de Schelling y de aquello que podríamos llamar un empirismo superior. Hay en efecto un empirismo trascendental, que es precisamente el de Schelling, que busca las condiciones, ya no de la posibilidad, sino de la realidad de la experiencia. Tenemos el empirismo radical de James que acoge las relaciones tanto como los términos. Existe inclusive la posibilidad de un realismo de las esencias, como el de Moore, Russell y Santayana, y como, por otra parte, el de Husserl. En las filosofías de Bergson y de Scheler hay una realismo afectivo. Trascendental, radical, no intelectual, el empirismo que concebiríamos sería, entonces, muy diferente del que se expone en los manuales. Nos permitiría unir las tendencias de filósofos tan diferentes como Pascal, Schelling y Hume, Scheler y Russell, Bergson y Nietzsche, Whitehead.

Tal empirismo iría acompañado de una crítica de la idea de posibilidad —en cuanto ésta es una ficción intelectual—, de una afirmación de la realidad de lo contingente y de la contingencia de lo necesario. El primado de la modalidad de realidad que Kant vio claramente sería una de las afirmaciones fundamentales de esta filosofía. Tal empirismo ensayaría constituir teorías existenciales del espacio y del tiempo, por lo menos del espacio y del tiempo primitivos, y mostraría cómo el tiempo se siente primero como espera, deseo, temor, pesar y remordimientos. Por otra parte, sostendría que el espacio y el tiempo intelectuales no son sino ficciones; lo que existe son cosas antes, cosas después y cosas al mismo tiempo. De las cosas, de las cosas yuxtapuestas, pospuestas y antepuestas, del mundo las ideas de tiempo y de espacio se derivan.

De esta manera, nos veríamos llevados a un realismo. No hay reflexión sino sobre lo que no es reflexión, no hay conciencia más que de lo que primero es inconsciente. Antes de que piense

hay siempre algo que es precisamente lo que pienso. "Pienso, luego alguna cosa es pensada" es tan verdadero como el "pienso, luego existo".

Lo pre-dado de que hemos hablado es, al mismo tiempo, lo no-reflexionado; y una de las ideas de Husserl es la de que lo que se nos hace presente en la reflexión ha estado presente siempre antes en ese dominio que podemos llamar el de la no-reflexión.

Además, digamos que los órganos de los sentidos no se han formado solamente por la acción e influencia del espíritu, hecho en el que insisten las teorías clásicas de la percepción, sino que también han sido modelados por los objetos. Digamos, como Platón, que el ojo tiene forma de sol, es solar; y nuestro empirismo podrá estar de acuerdo con el pensamiento de Platón cuando éste dice que la luz ha formado al ojo que la ve. Pero, permitiéndonos interpretar a Platón de una manera no platónica, añadiremos que la materia forma la forma antes de que la forma informe la materia. De esta manera, nos encontramos muy cerca de lo que Alexander llama emergencia y Whitehead concrescencia.

Novalis ha hablado de un idealismo mágico. Continuando una tradición que a través de Alberto Magno y los árabes nos llega desde Platón todavía más que desde Aristóteles, ha unido profundamente magia e idealismo. Pero no es menos legítimo construir un realismo mágico, y Reid se ha percatado oscuramente de esta posibilidad cuando ha hablado de la magia de la percepción.

Sin duda, los dos términos de idealismo y de realismo distan mucho de ser satisfactorios; y podríamos decir más bien, como el propio Novalis dijo, que el idealismo extremo y el extremado realismo coinciden, o quizás que hemos de colocarnos más allá de ellos, e inclusive más acá, negando toda doctrina, ya que toda doctrina no es sino una vista de alguna cosa que finalmente no puede ser un objeto para la vista.

Capítulo II

LAS COSAS

Si se busca el origen de la idea de las propiedades poseídas por las cosas, es necesario hacer intervenir, como observa Marcel Mauss, la idea de magia.

Las cosas no son, añade, los seres inertes que el derecho ro-

mano define. Forman parte de la familia: "La *familia* romana comprende las *res* y no solamente las personas... La *res* no debió ser originalmente la cosa bruta y tan sólo tangible, el objeto simple y pasivo de las transacciones en que se ha convertido." Es don, obsequio; y, por otra parte, como acabamos de verlo, a partir del momento en que entra en la familia, queda marcada por el sello de propiedad de la familia.

La palabra griega *pragma* significa una cosa en cuanto hecha por el hombre; estas cosas hechas por el hombre, la mesa, la cama, para dar los ejemplos que ponían Sócrates y Platón, han tenido gran importancia en el desarrollo del pensamiento humano, puesto que ahí encontramos uno de los puntos de partida de la afirmación socrática y platónica de las ideas. Tal como el obrero que hace una cama o una mesa tiene ante sí la idea de cama o de mesa, así también la creación, para Platón, se efectúa porque hay un demiurgo que contempla las ideas y confecciona las cosas según el modelo de estas ideas. Así, pues, como ya hemos tenido ocasión de decir, al final de su carrera Platón ha dicho, por una especie de paradoja, que no hay idea de las cosas fabricadas, y es un problema saber por qué, después de haber partido de la consideración de estas cosas para construir su teoría de las ideas, nos dice que, precisamente, no hay ideas a su respecto. Por lo demás, hay que observar que en el segundo libro de la *República,* Platón habla de la idea de cama.

La realidad para Platón está constituida esencialmente por las ideas. No obstante, hay realidades en el seno de lo sensible. Lo vemos sobre todo en uno de los últimos diálogos de Platón, el *Filebo,* en el que, recordemos, Platón nos habla de esencias engendradas y nos dice que en el seno del mundo sensible mismo hay realidades. Sabemos que al final de su meditación Platón concebía al mundo inteligible y al propio mundo sensible como productos de la acción del límite sobre lo ilimitado, de manera que estamos autorizados a decir que hay concreciones en el interior del mundo sensible y que éstas son las cosas.

La continuación de esta teoría es lo que encontramos en Aristóteles. Las cosas están constituidas por forma y materia. La cosa es una realidad y su forma es "lo que era". Hay una permanencia de la forma, y de esta permanencia de la forma depende el hecho de que a pesar de la inestabilidad de la materia hay una cierta permanencia de la cosa.

Así, en el mundo de Platón y en el de Aristóteles hay cosas,

aunque para el primero sean inferiores a las ideas y para el segundo estén constituidas por su forma.

Muchas controversias de la Edad Media han tenido por centro la cuestión de saber de qué manera subsisten en las cosas creadas la esencia y la existencia, distinta una de la otra, pero vinculadas recíprocamente. Y es que los filósofos de la Edad Media tenían que sostener las cosas cuya realidad afirmaban, creadas por Dios pero distintas de él.

Para Descartes y sus sucesores, las cosas son todavía más claramente que para Platón, inclusive en la primera etapa de su pensamiento, apariencias. Finalmente, no hay más realidad que la extensión; esto es lo que Descartes muestra con el ejemplo de la cera; las cualidades de la cera pueden desaparecer todas y no obstante la cera subsiste. Pero ¿qué es lo que subsiste cuando decimos que la cera subsiste? Es algo que está constituido por una simple "inspección del espíritu". Pero ¿deja esta inspección del espíritu subsistir ante nosotros la cera sensible? Más bien, es un acto por el que eliminamos todas las propiedades sensibles para conservar tan sólo la extensión. Este trozo de cera particular ha desaparecido, se ha fundido, como lo dirá con mayor claridad Spinoza, en la extensión universal.

Si las cosas no son reales, su sustancia, la extensión, es real y a este respecto hay una diferencia entre Descartes y Platón para el que la materia está entre el ser y el no-ser.

No obstante, en el seno del mundo que se nos ofrece, hay realidades, por ejemplo, el ser vivo. Descartes no atribuye a los seres vivos una razón, pero no niega que forman totalidades. En todo caso, por lo que hace a las cosas materiales, todas ellas se resuelven en la idea de extensión, y es este aspecto del cartesianismo el que se descubre en seguida en Spinoza y Malebranche.

Pero Leibniz vuelve a ciertas afirmaciones de Descartes, retrocede a determinadas concepciones de Aristóteles; en la cosa hay algo real, que es la fuerza.

Llegamos ahora, en este rapidísimo esbozo, a Kant, que ve en la cosa el resultado de un acto del espíritu; admite que en el mundo de los noúmenos hay quizá algo que responde a esta acción del sujeto. Hay lo que él llama el objeto trascendental, del que nada podemos decir y que es una incógnita, pero que no obstante existe. Así, con Kant, tenemos algo diferente de lo que se encontraba en Descartes, Spinoza y Malebranche, tenemos la afirmación de que hay algo desconocido que en el mundo de los noúmenos es el equivalente del Yo trascendental. Y el mundo

de la experiencia es producido, de alguna manera, por la acción recíproca de estos dos elementos de los que, en realidad, nada podemos afirmar sino su existencia, el Yo trascendental y el objeto trascendental.

En la *Fenomenología,* Hegel ofrece por primera vez en la historia de la filosofía un estudio harto completo de la reflexión del espíritu humano en presencia de la idea de cosa. Nos muestra primero la cosa como constituida esencialmente por cualidades diversas. Por ejemplo, la sal se nos aparece con ciertas cualidades para el gusto, con una cierta configuración, pero todo esto no está vinculado en conjunto. Lo que lo impresiona, por consiguiente, de la cosa tal como ésta se ofrece primero a la percepción, es la idea de que es o de que tiene tal cualidad, y también tal otra cualidad y también tal otra cualidad, pero que todas están separadas. Esto es lo que él llama dominio del "también". La sal es blanca, y también tiene tal configuración y también tiene tal gusto, pero no vemos el vínculo entre estas tres propiedades. Y, sin embargo, no podemos contentarnos con esto, sabemos bien que la sal es una unidad. Así, después de haber dicho que es el puro *también,* nos vemos llevados a decir que es lo *uno,* que es una unión del *también* y de lo *uno.* Pero, naturalmente, el espíritu no puede detenerse allí, trata de explicarse esta unión y se ve llevado a decir que ésta depende de las relaciones de esta cosa y del sujeto. Se ve llevado a hacer intervenir a la conciencia y ésta será la teoría de los empiristas, de Hobbes y luego la de Locke. Las diversas cualidades de la cosa proceden de que es vista por tal sentido, tocada por tal otro; las diversidades de la cosa proceden de su contacto con el sujeto. Aparece entonces una reflexión más profunda, la de Descartes; por oposición a la de Hobbes. La cosa está constituida por una inspección del espíritu, no es simplemente una relación con el sujeto sensible, es también una relación con el sujeto pensante. Y viene en seguida, según la historia tal y como la recompone Hegel, y al mismo tiempo según la historia real, Leibniz, que nos dice: en el fondo, la cosa es la fuerza; hay que reemplazar la idea de cosa por la de fuerza; el espíritu humano continúa entonces su marcha, habiendo perdido la idea de cosa, para verla transformarse en la idea de fuerza, sobre la que reflexionará en seguida, y que, finalmente, lo llevará de nuevo hacia otras ideas.

Tenemos allí un análisis como no se había hecho hasta entonces de la naturaleza y, podríamos decir, de las antinomias de la idea de cosa. La idea de cosa es un conjunto desunido de

cualidades primero, luego es un conjunto unido, de cualidades. La idea de cosa depende de la conciencia sensible, depende de la conciencia pensante, y finalmente se disuelve en otra idea que es la de fuerza. No es, dirá Hegel, sino un momento en el desarrollo del espíritu, como lo es por lo demás toda otra idea.

A pesar de su interés, los análisis de la idea de cosa en Hegel no pueden ser realmente satisfactorios, ya que no constituyen por completo un estudio de la idea de cosa desde el punto de vista del sentido común, sino que se sitúan a un nivel intermedio entre el sentido común y el entendimiento científico. Ya que las cualidades de la cosa del sentido común no están yuxtapuestas unas a otras en esta región del también que nos describe Hegel; Merleau-Ponty ha mostrado claramente que cada una de las cualidades está, por así decirlo, presente en la otra. Por tanto, lo que ha hecho Hegel ha sido trasponer ideas del sentido común, con objeto de criticarlas finalmente, a un dominio que ya no es el del sentido común.

Podríamos pasar de Hegel a uno de sus discípulos, del que ya hemos tenido ocasión de hablar, a Bradley. Acepta como punto de partida los análisis de Hegel, pero insistirá todavía más que él en las dificultades de la idea de cosa, en la imposibilidad en que nos vemos de contentarnos. En la idea cosa, como en el fondo de toda idea según Bradley, hay dos elementos, hay la posición de la cosa, el hecho de que esta cosa es, el *that* y hay también el *what,* es decir, sus cualidades. Pero, en realidad, nos encontramos ante antinomias, porque, en la realidad misma, esta distinción no existe, no hay un *que* y un *lo que,* sino una unidad que era la cosa misma y que el espíritu humano disuelve. Vemos la diferencia entre Hegel y Bradley, puesto que Hegel casi no había insistido en este elemento de posición, y de hecho, aunque Bradley sea un idealista, saca a luz un elemento que podrán retomar doctrinas que afirmarán la existencia de la cosa.

¿Cómo es que ponemos cosas? Algunos psicólogos se han dicho que si tenemos la idea de cosa es por una especie de reflejo de nuestra propia conciencia, que la idea de cosa nace de una especie de proyección de nosotros mismos en las cosas. Cuando distinguimos una cosa, y sobre todo cuando el primitivo distingue una cosa tiene vagamente la noción de que afirma un alma análoga a su alma, o análoga al alma de sus semejantes. La idea de cosa supone una especie de núcleo activo, y tomamos de nosotros mismos la idea de este núcleo activo. Por tanto, es por

una suerte de transferencia y de proyección como afirmamos las cosas. Esto podría ser una de las explicaciones de este acto de posición, del que hemos hablado a propósito de Bradley.

Por el análisis del movimiento, el espíritu humano ha llegado a sustituir la concepción primitiva de la cosa por la concepción científica que poco a poco elimina la idea de cosa. Pero esta sustitución no ha podido hacerse sino lentamente; y así en la física del siglo XVI la idea de cuerpo, que es por así decirlo un representante de la idea de cosa, subsiste; de esta manera, Galileo enuncia la ley de la caída de los cuerpos. En la física de Descartes, que por lo demás tiene tantas deficiencias, encontramos un esfuerzo por reemplazar la idea de cuerpo por la idea de masa de materia en movimiento. Poco a poco los cuerpos, en el transcurso de los siglos siguientes, se descompondrán en átomos. Además, esta descomposición estaba ya indicada y presentida en la marcha del pensamiento del propio Galileo.

Pero solamente con la época contemporánea vemos desaparecer por completo, desde el punto de vista de la ciencia, la idea de cuerpo, en el seno de la relatividad generalizada.

También por esto en esta época se pudo ver planteada de manera clara la cuestión de la génesis del mundo científico a partir del mundo real; y, entre otros esfuerzos, podemos señalar aquí el de Husserl, en sus estudios sobre la crisis del pensamiento europeo. Se esfuerza, a la vez, por mostrar la realidad de las cosas del sentido común, en cuanto punto de partida de la ciencia, y el carácter a la vez revolucionario y *a priori* de la decisión por la cual sustituimos el espacio cualitativo del sentido común, por el espacio cuantitativo del pensamiento científico.

Este problema de la cosa sigue preocupando a los contemporáneos. Podríamos mencionar las ideas de Russell y de Alexander por una parte, y de Husserl por la otra, que, en ciertos aspectos, podrían vincularse.

Una cosa, para Russell y para Alexander, es el conjunto de todas sus apariencias. Quedaría por preguntar si esto puede tener sentido, si puede haber un conjunto de estas apariencias, puesto que estas apariencias son diversas y contradictorias.

Considerando el conjunto de la historia de la idea de cosa, podemos decir que la cosa es concebida primero como el portador no-caracterizable de las cualidades. Luego vendrán los empiristas que la definirán ya como el conjunto, ya como la fuente de las impresiones sensibles. Pero, como ha observado Heidegger,

si este sostén no-caracterizable parecía estar demasiado lejos de nosotros, las impresiones sensibles parecen estar demasiado cerca. Se trata entonces de buscar un entre-dos, un intermediario entre este demasiado lejos y este demasiado cerca.

Trataremos de estudiarlo y, en cierta medida, de definirlo con ayuda de las ideas de materia y de forma. Pero, una vez más, estas ideas tomadas ahora de la clase particular de cosas que son las cosas fabricadas por nosotros, parecerán ser insuficientes para describirnos lo que es la cosa.

Lanzando la mirada sobre el último segmento de la historia que acabamos de recomponer, podemos decir que Hegel había descrito con más claridad que cualquiera de sus predecesores el movimiento del espíritu que afirma primero las cosas como sustancia bajo sus cualidades, que afirma luego las cosas como idénticas a sus cualidades y que por último niega la existencia de las cosas con objeto de avanzar hacia una realidad más profunda. La afirmación de la existencia de las cosas que para Hegel no era sino un momento en el desarrollo del espíritu, se ha convertido en algo importante en sí mismo para ciertos realistas, e inclusive para ciertos idealistas, algunos psicólogos, y para lógicos como Russell. Un filósofo idealista como Bradley, al insistir en la separación del *que* (*that*) y del *lo que* (*what*) sacó a luz este elemento de posición que no puede reducirse a las cualidades. El psicólogo Jerusalem sostuvo la idea de que nuestra idea de cosa se forma según el modelo de nuestro yo; por una transferencia y por una proyección nos imaginamos en las cosas una especie de centro análogo al que sentimos en nuestra propia personalidad. En Russell, como en Alexander, encontramos un análisis de la cosa como consecuencia de sus apariencias. Lo que quizá falta en los análisis de Russell, además del aclaramiento de la posibilidad de la diversidad infinita de perspectivas, es este elemento de posición, de *thatness* hacia el que Bradley llamó la atención, en el que, podríamos decir también, Kant había insistido en cierta forma al hablar del objeto trascendental, y que Jerusalem había interpretado como si tuviera su origen en una proyección del sentimiento que tenemos de nosotros mismos.

Pasemos ahora a los análisis particularmente importantes de Husserl. Antes de hablar de su teoría de la cosa, habría que tener en cuenta la diversidad de las expresiones con que se han designado las distintas ideas de cosa. Cuando Husserl nos dice que hay que volver a las cosas mismas, quiere significar una

idea muy general, a saber, que hay que volver a la realidad, a las realidades tal como se presentan independientemente de los supuestos y de las teorías. Cuando habla de *Objekt,* entiende por él un término general considerado independientemente del valor que en seguida se le añadirá. El *Gegenstand* es algo todavía más intelectual. El aporte particularmente precioso de Husserl es su conjunto de observaciones sobre la cosa, *Ding.* En las *Ideas relativas a una fenomenología pura* * nos dice que hay una trascendencia de la cosa respecto de la percepción que tenemos; y establece una distinción entre el "ser como vivido" y el "ser como cosa". Las cosas son por esencia trascendencias. Husserl insiste en el hecho de que estamos realmente en relación con las cosas; no pasamos por la idea; nuestra percepción está dirigida hacia las cosas, apuntada hacia las cosas. Por otra parte, subraya que estas trascendencias son contingentes, son contingencias.

Las cosas son centros, puntos de unión o de sostén de los predicados.

Hay que añadir que la idea de cosa es la idea de un grupo de noemas posibles. Por una parte, tenemos el sentimiento de que es "el mismo algo", la misma cosa que se muestra de diferentes lados. Por otra parte, la cosa es lo que nos permite pasar de uno de los noemas al otro, y la idea de cosa contiene la afirmación de que siempre hay un "todavía".

Para Husserl, es la definición misma de la cosa el que no pueda darse más que en perspectiva; por ejemplo, yo mismo me soy dado a mí mismo completamente en la intuición fundamental que tengo de mí; pero no puedo ver una cosa sino según ciertos puntos de vista; la idea de punto de vista sobre la cosa es esencial a la cosa misma.

"Ninguna captación intuitiva de la esencia de la cosa puede ser tan integral que una percepción ulterior no pueda aportarle nada nuevo desde el punto de vista noemático", o como dice también, "el 'así sucesivamente' es un momento evidente y absolutamente indispensable en el noema de la cosa". Hay, pues, una serie de esbozos que son completamente diferentes de este centro de los noemas que es esbozado; y es esto lo que explica que haya una multiplicidad de vivencias intencionales ligadas según una unidad continua.

La cosa es una multiplicidad hecha de capas y de basamentos, y al mismo tiempo es unidad. La unidad de la cosa llega a la

* Trad. esp. de José Gaos, F.C.E., México, 1949. [E.]

esfera de la conciencia con el rango de dato. De esta manera, hay constitución de objetos sintéticos por actos politéticos seguidos de un acto monotético.

Además, la cosa se manifiesta como extensión, como cosa material, y, así, como nudo de relaciones causales. Más profundamente todavía, hemos visto que es cosa temporal puesto que es desarrollo ilimitado, puesto que es un "así sucesivamente".

A partir de la cosa así concebida, habría ocasión de ver la cosa en cuanto idéntica en el plano de la intersubjetividad; se convierte en unidad constitutiva de un orden más elevado.

Por último, no hay que separar la cosa del valor. Hay una *Urgegenständlichkeit* del valor. Desde este punto de vista, podríamos relacionar ciertas afirmaciones de Husserl y las teorías de Berkeley concernientes a la imposibilidad de separar por su naturaleza las cualidades primeras y las cualidades segundas.

A lo largo del proceso de la formación del pensamiento científico se han hecho oír protestas; y nos bastará con citar la de Pascal en el siglo XVII y las de Hume y de Rousseau en el siglo XVIII. El primero opone a la concepción científica la visión dramática y religiosa del mundo. Los segundos le oponen, por lo menos en ciertos momentos de su pensamiento, uno la pasividad de lo afectivo, y el otro el ascendiente del hábito y el curso de la naturaleza.

Podemos encontrar en los trabajos de Merleau-Ponty indicaciones y desarrollos que permiten precisar el programa trazado por Husserl. Observa que Kant nos ha mostrado, partiendo de la paradoja de los objetos simétricos, que hay "una significación de lo percibido que no tiene equivalente en el universo del entendimiento"; por otra parte, Kant nos ha hecho ver a la imaginación como un arte oculto que hace surgir un sentido en las profundidades de la naturaleza. Pero su error ha consistido en pensar que tener una percepción es formar la idea de una cierta ley de constitución del objeto. Para Merleau-Ponty el objeto no debe concebirse ni como una síntesis de las apariencias, tal como piensan los racionalistas, ni como una posibilidad permanente de sensaciones, como creen los empiristas.

El objeto no es, en lo absoluto, ilusión, la cosa no puede explicarse por la ilusión. Lo contrario es lo verdadero. Si no hubiera cosa no habría ilusión de cosa. Hay que "darle a la cosa su fisonomía concreta".

El objeto, nos dice Merleau-Ponty, nos es dado pragmáticamente, como esa cosa hacia la que nos proyectamos, ya sea ins-

trumento, ya sea obstáculo. Por otra parte, mis intenciones perceptivas se estrellan en objetos. En tercer lugar, por una especie de proyección, "nuestra mirada, advertida por la existencia del cuerpo propio, vuelve a encontrar en todos los demás objetos el milagro de la expresión".

Así, debemos tomar la percepción tal como se presenta, como un acto que, de una vez, de golpe, sin ninguna interpretación, sin ninguna evocación expresa nos hace captar el objeto. La percepción está siempre dirigida hacia su objeto, hacia "la cosa misma" en la que finalmente queda sumida. Es apertura al objeto, que no está por tanto constituida por ella. Es "el ser a la cosa por intermedio del cuerpo". Se tratará, entonces, de darle al objeto, a fin de constituir una verdadera teoría de la percepción, su presencia carnal y su facticidad.

Para afirmar una cosa ¿nos fundamos realmente en la constancia de ciertas relaciones en el seno del universo, o no será más verdadero decir que es en la evidencia de la cosa donde se funda la constancia de las relaciones, que es porque tenemos una intuición —no es ésta la palabra que utiliza Merleau-Ponty, pero podemos usarla— por lo que en una intuición de la cosa se funda la afirmación de que hay allí algo constante?

Vemos un objeto desde diferentes puntos, pero sabemos que es el mismo objeto el que vemos. Según Merleau-Ponty, no hay en eso una especie de inferencia, ya que estamos primitivamente orientados hacia las cosas como dijimos al hablar de Husserl.

Y una cosa no es ese *también* de que habló Hegel al comienzo de su análisis; como lo vio al decir que la cosa es un *uno,* las cualidades se penetran recíprocamente de una manera que si no es clara sí es bien real.

"El sentido de una cosa habita esta cosa como el alma habita el cuerpo", escribe Merleau-Ponty, y esta cita podría servir para confirmar lo que dijimos: cuando se habla de la cosa la idea de nuestra conciencia no está lejos, es nuestra conciencia, nuestra alma la que proyectamos en las cosas.

Por tanto, una cosa es una cosa, no por la organización que haríamos de sus diferentes aspectos, sino por la organización que ella misma hace de sus aspectos, o que nosotros suponemos que hace.

Una cosa es ese género de ser del que la definición de un atributo exige la de todo el sujeto. Esto es decir, de otra manera, lo que dijimos a propósito del cristal: debe haber un sentido a

partir del cual se expliquen las propiedades diversas de este cristal. La cosa es un interior que se revela al exterior.

La cosa es un conjunto y ninguna de sus cualidades puede pensarse completamente aparte de las otras. La psicología de las formas nos ha hecho ya atender a este hecho. Y esta coexistencia no es inferida, sino que la cosa la proporciona. "Percibo la cosa con su evidencia propia"; yo no voy de las vistas concordantes a la cosa, sino de la cosa, en la que me coloco primero, a las vistas concordantes; captamos una diversidad de aspectos porque primero captamos la cosa cuyos aspectos son. Y la cosa es precisamente el conjunto de sus aspectos. "Una cosa no tendría este color, si no tuviera también esta forma, esta propiedad táctil, este olor", escribe Merleau-Ponty en *Sens et Non-sens.* "La fragilidad, la rigidez, la transparencia y el sonido cristalino del cristal traducen una sola manera de ser"; hay en la cosa una simbólica que vincula cada cualidad sensible con las demás, un acento único que se encuentra en todas sus propiedades, por diversas que nos parezcan, una sinestesia, una simpatía que vincula cada una de sus cualidades sensibles con las demás.

Esta cosa que por su presencia a nuestro cuerpo y a nuestra mirada explica nuestra afirmación de su constancia, jamás está completamente presente. Como lo dijo bien Husserl, no habrá nunca sino una serie indefinida de vistas sobre el objeto. "La ipseidad jamás se alcanza, cada aspecto de la cosa que cae bajo nuestra percepción no es todavía sino una invitación a percibir más allá." La presencia de que hablamos es, pues, siempre, al mismo tiempo una presencia que huye ante nosotros. La idea de que la cosa tiene lados ocultos es esencial a la cosa y a su misterio.

La cosa es centro o polo de repulsión; pero, al mismo tiempo, proyectamos en ella un alma semejante a la nuestra.

La cosa, tal como la describe el primitivo, estará dotada de cualidades, de movimiento, de finalidad. Quizá la analogía actual de esta cosa concebida por el primitivo la encontraríamos en las cosas sagradas, tal como las concibe el espíritu religioso, sin que, al decir esto, queramos disminuir el valor de éste, puesto que, por lo contrario, vemos en él la vitalidad de una de las grandes experiencias humanas.

Por una especie de proyección "nuestra mirada, advertida por la existencia del cuerpo propio, encuentra en todos los demás objetos el milagro de la expresión"; aplico a los objetos, según Merleu-Ponty y según Gabriel Marcel, categorías que convienen

en principio a la relación de mi cuerpo y los objetos exteriores. Así, pues, hay en la cosa una especie de transferencia y de proyección de la idea que nos hacemos de nosotros mismos en cuanto sustancia. La identidad de la cosa a través de la experiencia perceptiva no es sino otro aspecto de la identidad del cuerpo propio en el curso de los movimientos de exploración.

Merleau-Ponty pone a la pintura de Cézanne como ejemplo de lo que un artista puede hacer para permitirnos captar este mundo de las cosas, este mundo de las organizaciones sensibles. Cézanne, dice, se esforzó sobre todo por mostrarnos, aunque quizás no siempre haya tenido conciencia de esto, que precisamente por la organización que la cosa hace de sus aspectos sensibles llega a presentarse a nosotros.

Podemos ir un poco más lejos partiendo del ejemplo de Cézanne: ha tratado de hacernos captar lo que acabamos de decir; ha intentado hacernos entender también que la cosa está iluminada desde el interior, que la luz emana de ella, y esto sería sobre poco más o menos el equivalente de lo que decimos: hay una especie de alma o de equivalente de alma en la cosa.

Así, la unión de los diferentes aspectos de la cosa, la organización por la cosa de sus diferentes aspectos, la idea de una especie de alma en la cosa pueden manifestársenos partiendo de un estudio de Cézanne.

Cézanne no sólo nos ha mostrado este aclaramiento de la cosa por el interior, esta organización de la cosa por sí misma, nos ha hecho ver también que si tratamos de verla en sí misma la cosa tiene algo extraño, algo inhumano. Detrás del aspecto domesticado, por así decirlo, de las cosas descubrimos entonces un aspecto totalmente diferente. Contemplando la obra de Cézanne, podemos tener la idea de lo que uno de sus críticos ha llamado pre-mundo, un mundo con el que no estamos familiarizados; trata a veces de restituir a los objetos su forma anterior al entendimiento humano. "La casa, si la considero atentamente y sin ningún pensamiento, tiene un aire de eternidad y emana de ella una especie de estupor" (Merleau-Ponty).

¿En qué reflexión nos detendremos? ¿Diremos como Descartes que la cosa desaparece en la extensión universal? ¿Diremos que es necesario preservar la idea de cosa? Sería necesario introducir aquí la afirmación de los diferentes niveles de experiencia de la que ya hemos dicho algo. Platón, Descartes, Spinoza se colocan en el nivel en que la ciencia hace desaparecer a las cosas, pero el hombre no siempre está naturalmente a este nivel,

que desde un cierto punto de vista es un nivel más elevado. En la vida común el hombre siente las cosas a su alrededor; él mismo, centrado en sí mismo, ve cómo se le presentan seres centrados en ellos mismos. Esto es lo que ocurre en el nivel de la percepción ingenua; de este nivel partió la ciencia, y no hay razón para no afirmar que este nivel exista en su plano, por debajo si se quiere del de la ciencia, pero no obstante en un plano que es tan real como el de la ciencia.

Podemos encontrar en la poesía de Rilke, en parte por influencia de Rodin, un esfuerzo por expresar este elemento de individualidad cerrada sobre ella misma que aparece en las cosas; en algunas de sus obras en prosa, Valéry ha observado el sentimiento de sorpresa que nace en nosotros al ponernos en presencia de las cosas en cuanto éstas son productos contingentes y semimonstruosos de los movimientos del mar o de la tierra. Más recientemente, Sartre ha insistido en lo que llama el aspecto absurdo de las cosas y su monstruosa multiplicidad; pero esto parece ser más bien una experiencia patológica, de la que Sartre ha logrado en seguida liberarse.

Nuestra percepción ingenua nos da la idea de que ante nosotros hay cosas que se presentan tanto en uno como en otro de sus aspectos, y nos da al mismo tiempo la sensación de que estas cosas poseen una suerte de interioridad que nos está cerrada, por así decirlo.

Nuestro realismo no será entonces un realismo homogéneo para el que todo está sobre un plano único, por ejemplo, el plano de la extensión. Por el contrario, diremos que hay muchas realidades concretas, que se concretizan por una fuerza de la naturaleza. Nos sentimos a nosotros mismos como si tuviéramos un centro, y alrededor de nosotros aparecen las cosas, cada una de las cuales parece tener un centro. Primitivamente no son imágenes aplanadas las que están alrededor de nosotros, sino más bien densos mundos minúsculos, cada uno de los cuales constituye una cosa. Aquí podemos recordar el *Dinggedicht* de Rilke y la tentativa de Husserl para definir las cosas, en la medida en que pueden ser definidas, como la multiplicidad de sus aspectos al mismo tiempo que, además, toma en cuenta este centro de los aspectos, si se nos permite la expresión, que parece ser esencial a la idea de cosa. Las cosas se dan o no se dan. Nunca antes de la fenomenología, habían sido mejor concebidas las cosas, concebidas a la vez, en sus variadas perspectivas, en su opacidad central y en su invisibilidad última. Son a la vez

inmanentes y trascendentes, o mejor dicho todavía, escapan a estas dos calificaciones. Lejos de ser causas de náusea o desagrado, tal como Sartre las representa en su novela *La náusea,* se manifiestan, y nos son reveladas por los artistas y por nosotros mismos en nuestros más elevados momentos, como *still-lives,* como "naturalezas vivas", como causas extáticas de éxtasis. Así, volvemos poco a poco —poco a poco y bruscamente— a la concepción mágica de las cosas de que habíamos partido.

Capítulo III

LOS SERES VIVOS

La mitología pobló el mundo de fuerzas vivas. Para Tales el mundo está lleno de dioses. Luego, se separan las ideas de alma y de materia. La idea de vida de Platón está vinculada a la idea de alma. Cuando en el *Fedón,* Platón quiere demostrar la idea de la inmortalidad del alma, una de sus últimas demostraciones consiste en mostrar que alma implica vida y que por consiguiente es contradictorio que el alma, principio de vida, principio viviente, perezca.

En Aristóteles la idea de vida tiene una importancia todavía mayor que en Platón, y puede decirse que toda su concepción de la sustancia está influida por su reflexión acerca de la generación de las fuerzas vivas. Su teoría misma del paso de la materia al acto, por influencia de la forma, está tomada en parte de la observación de la producción de los seres vivos nacidos de la conjunción de una potencia y de un acto.

Además, puede observarse que si Aristóteles considera el mundo entero según sus divisiones en especies, según clasificaciones en géneros, es porque, como ha observado Bergson, los seres vivos se clasifican naturalmente en géneros. Bergson ha opuesto la ciencia antigua, en cuanto muestra que todas las cosas están gobernadas por la idea de género, a la ciencia moderna, en la que las cosas están gobernadas por leyes.

En tercer lugar, Aristóteles admitía un alma ligada a la vida y que dirige los movimientos del cuerpo. Para él, había una jerarquía de almas, no solamente un alma intelectual, sino un alma que rige los movimientos de los cuerpos, un alma nutricia. Particularmente contra estas últimas ideas se dirigió la filosofía de Descartes, como por lo demás contra las ideas animistas de los filósofos del Renacimiento. Descartes quiere

desembarazar a la filosofía y a la ciencia de estas multitudes de almas que concebían los aristotélicos y que no eran el alma racional.

La idea de que el universo es un enorme animal vivo, idea que se había encontrado antes en los filósofos presocráticos, a veces en Platón, y en los neoplatónicos cuando hablan del alma del universo, se encuentra igualmente en los estoicos, se desarrolla en el Renacimiento, parcialmente además por influencia de los estoicos y de los platónicos, y ha cobrado, desde entonces, formas variadas.

Desde el comienzo de la filosofía, y particularmente en Heráclito, puede verse la importancia que cobró la idea de vida. Heráclito, jugando con la etimología, comparaba la vida a un arco tendido. Leisegang muestra en su libro sobre las formas del pensamiento que, a partir del Evangelio de San Juan, que representa a Jesús como la Vida, la idea de vida cobra una importancia particular. Esta importancia pasa a primer plano en el romanticismo. En un filósofo como Hegel encontramos la idea de vida tanto en sus comienzos románticos como en su terminación racional en la que la idea de vida llega a coincidir con la idea misma de razón.

Para Descartes, no hay más que un atributo del alma que es el pensamiento. Por consiguiente, todas estas almas que no son el alma intelectual deben negarse, no son realmente almas.

Por otra parte, no le deja a la materia más que el atributo de la extensión, tal y como sólo le dejó al alma la función de pensar. Así, se ve llevado a desterrar de la ciencia toda consideración de las causas finales y es así como su afirmación del espíritu se completa mediante una afirmación del mecanismo.

Estas dos afirmaciones, afirmación de un dominio del espíritu absolutamente independiente del dominio del mecanismo, y afirmación del mecanismo absolutamente independiente del dominio del espíritu, se completan una a la otra. El mecanismo de Descartes se funda en la afirmación y se completa con la afirmación de un espíritu absolutamente independiente del mecanismo. ¿Qué lugar ocupará la vida en tal concepción? La vida deja de ocupar un lugar aparte, se halla por entero del lado de la extensión, de un lado está el alma y todo lo demás del otro lado.

Así, en tanto que vida y alma estaban estrechamente vinculadas en Platón, la vida en Descartes pertenece al dominio del mecanismo como lo muestra la teoría de los animales-máquinas.

Evidentemente, en Descartes, habría que tener en cuenta la consideración del organismo, del individuo vivo como totalidad que podría conducirnos a hacer modificaciones a la idea un poco sumaria que acabamos de dar del pensamiento de Descartes.

Para Leibniz, las causas finales tienen un empleo legítimo; entre el alma y la materia hay una continuidad; y, finalmente, la sustancia de todo ser es fuerza y energía.

El problema de Kant consistirá en mantener a la vez el mecanismo y hacer un lugar particular en la tercera de sus Críticas, la *Crítica del juicio,* a los fenómenos vitales, como fenómenos de totalidad. En la *Crítica de la razón pura* vemos una justificación trascendental, según la palabra de Kant, de las teorías de Descartes y de Newton. En la *Crítica del juicio* Kant examina a la vez las obras de arte y los organismos, viendo entre estos dos objetos de estudio ciertas semejanzas profundas porque ambos son productos de una especie de imaginación espontánea oculta en las profundidades de la naturaleza. Así, podríamos decir que, a este respecto, Kant ahondó y amplió el racionalismo.

Lo que para Kant caracteriza a la vida es su finalidad, no una finalidad dirigida hacia alguna otra cosa, sino una finalidad recíproca que organiza la totalidad del ser vivo.

Puede subrayarse el hecho de que Goethe reconocía en las ideas de Kant a este respecto ideas muy semejantes a las suyas; la meditación de Goethe estaba dominada por la idea de la totalidad vital. Pero, reconociendo estas totalidades orgánicas, Kant limitaba su afirmación porque refería siempre estas totalidades a nuestra facultad de juzgar, a nuestra manera de considerar los hechos; no es partidario del vitalismo.

La tendencia vitalista se desarrolló por oposición al racionalismo a fines del siglo XVIII. Los vitalistas mantienen que hay una fuente específica, que es la fuerza vital. Para encontrar los orígenes de esta teoría podríamos remontarnos a ciertas escuelas de medicina como la de Montpellier, a ciertos pensadores del Renacimiento, remontarnos a la Edad Media, sin duda al neoplatonismo, y, también sin duda, a ciertos aspectos de Aristóteles y de Platón.

Pero la persistencia y el renacimiento del vitalismo tienen gran importancia para el advenimiento del romanticismo. Se ha podido decir que el romanticismo no es sino un aspecto de esta teoría vitalista por la que la vida se opone a todas las demás formas de seres. La insistencia de los románticos ale-

manes e ingleses, de un historiador como Burke, en la historia se explica por esta concepción del organismo como totalidad, vinculada al desarrollo anterior.

Podríamos decir aquí algunas palabras de la filosofía de Hegel que puede ser considerada como un gran esfuerzo para integrar lo que de importante hay en las consideraciones románticas y vitalistas de la vida en el seno de un racionalismo ampliado.

Para Hegel no hay discontinuidad entre los reinos animal y vegetal. Y, sin embargo hay, a partir del momento en que el primero se desarrolla, un concepto nuevo que se pone en existencia; y se ve primero en la constitución puramente fisiológica del ser vivo. "Las señales distintivas de los animales se sacan de las garras y de los dientes, porque de hecho no es sólo el conocimiento lo que distingue a un animal de una planta, sino que el animal también se distingue y separa así; con tales armas él se mantiene para sí y separado, en su particularidad, de lo universal." Pero, hay que ir más alto y llegamos así al concepto de lo Orgánico. "El concepto se torna para sí." Hegel quiere decir con eso que se forma entonces una totalidad mucho más independiente del resto del universo de lo que era en el reino vegetal. Pero, sin embargo, hay una relación mucho más profunda entre la totalidad orgánica y el universo, que, por lo demás, es él mismo, no lo olvidemos, una inmensa totalidad orgánica. Es la adaptación. Es esta idea de adaptación lo que Hegel expresa al decir que lo orgánico representa en sí mismo los elementos que primero tenía frente a él.

La relación entre el ser vivo y el universo se mostrará primero en la nutrición por la cual el ser vivo transforma la exterioridad en interioridad. Pero, como han observado los comentadores de Hegel, en particular Jean Hyppolite, todos los procesos biológicos, la asimilación, la autoconservación, cobran su significación en el movimiento de la generación por el que la especie se mantiene a sí misma.

En lo real hay agrupamientos, conjuntos organizados. Tomemos un pasaje del comentario de Kojève a la *Fenomenología:* "Es lo Real mismo lo que se organiza y concretiza a fin de convertirse en una especie determinada, susceptible de ser revelada por una noción general; es lo Real mismo lo que se revela por el conocimiento parlante y que, de golpe, se torna objeto conocido que tiene por complemento necesario el sujeto cognoscente, de manera que la existencia empírica se desdobla en ser que

habla y ser del que se habla. Ya que es el Ser real que existe como Naturaleza el que produce al Hombre que revela esta Naturaleza [y a sí mismo] al hablar" (p. 448).

La lucha entre el vitalismo y el mecanicismo se continuó a lo largo del siglo XIX. Cournot se esforzó por mostrar la especificidad de la idea de vida, vida que para él era organización y espontaneidad; y mostró cómo las categorías de las ciencias racionales no pueden aplicarse completamente a los fenómenos de la vida. Un filósofo como Boutroux ha sostenido que en la vida hay algo que escapa a las explicaciones puramente racionales, que los fenómenos de la vida no pueden reducirse jamás a los fenómenos mecánicos, y amplía esta doctrina hasta mostrar que hay niveles de seres, y que el nivel superior jamás puede reducirse al inferior. Encontraríamos esta afirmación en Augusto Comte, pero encerrada por entero en el marco del positivismo; en Boutroux cobra un carácter más metafísico.

Y de la teoría de Boutroux, unida a la de otro filósofo más influido todavía por el vitalismo, que es Ravaisson, podemos pasar a la teoría de Bergson en la que florece este elemento vitalista del romanticismo. La idea de vida ocupaba ya un lugar en el primer libro de Bergson; en el sentido de que hablaba de la vida de los sentimientos, pero esto no era sino una especie de metáfora para indicar que los sentimientos son organismos. Según la *Evolución creadora,* detrás de los organismos podemos encontrar el sentimiento, tal como en los *Datos inmediatos* encontramos detrás del sentimiento el organismo. La *Evolución creadora* es la afirmación de que la vida escapa a las explicaciones mecanicistas que siempre dividen y separan en elementos, mientras que la vida, como lo habíamos visto ya en Kant, es totalidad. Será necesario, entonces, condenar una teoría de la evolución no creadora, como la de Spencer, que trata de reconstruir la vida a partir de elementos estáticos más o menos arbitrariamente elegidos. Es necesario también rechazar las explicaciones por las causas finales, que no son menos arbitrarias, intelectuales y estáticas; la vida trasciende estas dos formas de explicaciones y sólo puede describirse como un impulso. Las operaciones vitales que en otras doctrinas aparecen como el efecto de una gran multiplicidad de causas no son sino la expresión de este esfuerzo único de la vida que se divide a sí mismo en diferentes ramas para introducirse en la materia, pero que, no obstante, permanece siendo fundamentalmente uno. Así la diversidad actual de las tendencias de la vida es algo posterior;

la unidad fundamental es lo que primero es. En efecto, dice Bergson, de la misma manera que la tendencia es siempre tendencia en haz, es decir, que diverge en diferentes direcciones y que, por consiguiente, es necesario siempre ver la unidad primero y la diversidad en seguida, de igual manera para la vida hay primero una unión, y en el interior de esta unidad de impulso se efectúa una especie de división, con objeto de que el impulso vital se inserte en la materia bajo la forma del reino vegetal, del reino animal y del hombre.

Cada una de estas tendencias es necesaria para la otra, y las dos primeras son necesarias para la llegada y ascensión del hombre. De esta manera, la comparación entre vida y alma permite comprender la unidad de partida y la divergencia ulterior. El problema que se le plantea entonces a Bergson es el de saber si estas tendencias divididas no podrán reunirse, si lo que la naturaleza ha perdido, ha sacrificado por lo menos momentáneamente, con objeto de insertarse en la materia, por ejemplo, el instinto que ha perdido para constituir al hombre, no podrá ser restituido de cierta manera al hombre. Según Bergson, la obra de la intuición consistirá en rehacer esta síntesis de inteligencia y de instinto que el impulso vital mismo había tenido que deshacer momentáneamente con objeto de insertarse en la materia.

Comte había insistido en el hecho de que ninguna de las ciencias puede realmente derivarse de la ciencia que la precede en su clasificación. Por ejemplo, no tenemos el derecho de reducir la biología a la física. Boutroux, cuyas concepciones filosóficas en general se oponen totalmente a las de Comte, dice que cada vez que nos elevamos en el dominio de las ciencias, hay elementos nuevos e irreductibles al precedente. La vida no es reductible a la física, el espíritu no es reductible a la vida.

Por tanto, hay cada vez una creación, en el sentido de que algo que no puede ser derivado de lo que lo precede se añade a lo que lo precede. A esto ciertos biólogos y filósofos ingleses han dado el nombre de emergencia. Según Alexander, hay cualidades nuevas que emergen en el curso de la evolución general de los seres, a partir de cualidades antecedentes. En un cierto sentido, estas cualidades nuevas pueden explicarse por las precedentes, pero, no obstante, la constelación que constituyen es irreductible a todo lo anterior. De manera que, para él, hay una jerarquía de seres que parten de una base fundamental, el espacio-tiempo, y van hasta la vida, el espíritu y Dios, y cada

una de estas etapas es, en un sentido, producto de la etapa precedente, pero no es reductible a ella.

La teoría de Whitehead es diferente ya que, para él, por doquier hay totalidades, organismos. Llama a su filosofía "filosofía del organismo" y desde este punto de vista critica la teoría de Descartes.

Esta última consiste en una separación radical entre el alma y el cuerpo. Descartes establece lo que Whitehead llama una bifurcación en la realidad. Y, una vez establecida esta bifurcación, los cartesianos tropiezan con toda clase de dificultades para establecer un vínculo entre estas dos realidades a las que conciben como algo tan opuesto. Además, una consecuencia de la concepción cartesiana es la de que la vida no tiene lugar propio, y cae por entero, por así decirlo, del lado de la extensión.

Hemos visto, pues, con Bergson, con Alexander y con Whitehead, un desquite del pensamiento del organismo y de la vida contra el mecanicismo.

Podríamos decir que todo este movimiento se vincula a un movimiento romántico, que este movimiento romántico tiene que ver con el vitalismo, con la afirmación de la irreductibilidad de la vida, y que podríamos encontrar los orígenes o la analogía de este vitalismo mismo en ciertas afirmaciones de San Juan cuando habla de Cristo como de una vida. Leisegang muestra que el pensamiento de la vida es esencialmente, sobre todo en Hegel, un pensamiento en círculo. Lo hace derivar del vitalismo y de ciertas concepciones religiosas.

Una de las mayores dificultades a propósito de la vida será el problema de su definición. Las definiciones que se han dado son extremadamente diversas, adaptación y asimilación, generación, envejecimiento, dice Bergson, y al mismo tiempo que envejecimiento, posibilidad de renovación constante.

Driesch define la Vida como la posibilidad de procesos de autogeneración, y su vitalismo encuentra, para él, la confirmación ante todo en la posibilidad de tales procesos, en el hecho de que tal órgano atrofiado puede ser reemplazado por otro.

En hechos diferentes se fundará el vitalismo de Cuénot, en la adaptación de ciertos órganos situados en un ser dado por relación a órganos situados en otro ser; según él, hay una adaptación complicada que nos lleva a la afirmación de una fuerza organizadora de la naturaleza.

Se ha dicho que la vida está caracterizada por una tríada de

propiedades: asimilación de diversos constituyentes del mundo exterior; dominio, generador de autonomía, de una esfera variable de este medio; capacidad de engendrar individualidades de un tipo semejante, ya sea de manera autónoma, ya sea por asociación con otro ser vivo.

La vida, para Bergson, es a la vez envejecimiento e impulso. Por una parte, solamente en el dominio de lo vivo se inscribe el pasado en el ser de tal manera que éste es transformado profundamente. Desde este punto de vista, la maduración no sería sino un aspecto del envejecimiento. Por otra parte, la vida está vuelta siempre hacia el porvenir, va siempre delante, salvo en momentos de tregua, es impulso. Estas dos propiedades de maduración o envejecimiento y de impulso complican esta continua renovación, que es propiedad fundamental de la vida.

Vemos que las definiciones de la vida están vinculadas a una afirmación más o menos explícita del tiempo, tiempo como maduración, como acto de amontonar el pasado, pero al mismo tiempo como acto de amontonarlo para transformarlo en algo que está por venir, tiempo como avance hacia el porvenir. Para explicar, o mejor dicho para expresar esta tendencia de la vida hacia el porvenir, principio de su finalidad, se ha hablado de "acciones avanzadas", de la misma manera que se ha hablado de "acciones retardadas" para expresar la influencia del pasado en el presente.

Es necesario también prestar atención a las definiciones de la vida mediante la idea de totalidad, tal como la vemos en Bergson y en Whitehead. La idea de organismo es la idea de una totalidad organizada, de medios que son al mismo tiempo fines. En la vida, particularmente, no hay distinción entre materia y forma. Hay una acción recíproca, como Leibniz y más tarde Kant vieron, de cada órgano en cada otro.

Muchos biólogos contemporáneos, y en particular Goldstein, han insistido en el hecho de que no hay nada en el organismo que pueda ser explicado aparte de la totalidad del organismo. "En el momento en que se efectúa una reacción de apariencia sencilla, como la que se produce cuando una fuente luminosa es dirigida al ojo, no presenciamos solamente una contracción del iris, sino que nos hallamos en presencia de una multitud de fenómenos distintos que interesan al cuerpo por entero y de los que generalmente no nos damos cuenta cuando, por un fin bien determinado, estudiamos el reflejo de la pupila." También se llegará a dudar, como ya lo había hecho Bergson, de lo bien fun-

dadas que están las localizaciones de las operaciones biológicas en aparatos circunscritos, y a lamentar, según las palabras de Goldstein que confirman a este respecto las opiniones de Bergson, "el enorme trabajo tan poco fecundo malgastado en tales esfuerzos".

Vemos, inclusive en sabios que se han opuesto a todas las especulaciones vitalistas, una afirmación de la irreductibilidad de los organismos a las máquinas. Los seres vivos se distinguen de las máquinas, primero, en que son máquinas completamente excepcionales, porque se reparan solas, y porque resisten a la ley de retorno al desorden estadístico que es la ley de lo inorgánico. "Lo vivo —dice Pierre Auger— acaba regularmente por morir, pero en general no sin haberse reproducido y haber puesto en el mundo una o varias máquinas semejantes a sí mismo." Esto no es todo. Mientras que las máquinas construidas por los hombres, suponiendo que pudieran producir máquinas, no podrán producirlas más que conforme a un plan preexistente, y estas máquinas se conformarían, a su vez, a la ley que las hace gastarse y descender hacia el desorden, por el contrario en el orden de la vida, un número inmenso de generaciones puede sucederse sin ninguna regresión; podemos rastrear, a lo largo de millares de ciclos de desarrollo, el mantenimiento absoluto de una especie. El autor que acabamos de citar llega a la conclusión de que tenemos allí una especie de objeto absoluto, inalterable, inclusive por su uso. Este objeto está, además, caracterizado por su carácter de totalidad; por el hecho de que no puede subdividirse, alterarse, modificarse profundamente, sin dejar de funcionar o de responder a su definición. En tercer lugar, el comportamiento de los seres vivos sólo puede preverse aproximadamente.

La idea de organismo, hemos dicho, está ligada a la de totalidad; pero no hay que concebir la relación de las partes del organismo con el organismo como la relación de un todo más pequeño a un todo más grande y diríamos lo mismo respecto de la relación del organismo con la especie; es necesario, por tanto, concebir entre las partes y la totalidad una relación que no es puramente cuantitativa, y de la que podríamos formarnos una concepción a partir de la idea de representación de Leibniz.

La vida no consiste en un modo particular de la materia, sino más bien en una forma determinada de las acciones y reacciones recíprocas de las sustancias vivas. Y estas reacciones y acciones recíprocas se explican por la totalidad en la que están presentes.

Por tanto, dos de las características esenciales de la vida son la relación profunda con el tiempo y la totalidad real. Podríamos decir que la vida es una especie de trascendencia que avanza siempre hacia el porvenir por el proyecto, y también hacia el exterior, por la asimilación; una trascendencia integrante que interioriza el porvenir y el exterior en una totalidad creciente.

Por último, uno de los caracteres fundamentales de la vida será el que podemos llamar su ambigüedad o su multi-posibilidad, que se descubre en la sustitución de órganos y en la multiplicidad de vías posibles que se le ofrecen.

Reflexionando, por una parte, sobre lo que hemos dicho del carácter total del organismo y, por otra parte, de su vínculo con la totalidad que lo rodea, tal vez nos veamos llevados a preguntarnos si no hay aquí una especie de antinomia. Antinomia que nos lleva a ver que la totalidad que es el ser vivo no puede ser separada de la totalidad formada por él mismo y su medio.

La sustancia viva no puede separarse de su medio. Por tanto, no hay que concebir la idea de individualidad como la negación de toda relación. Tal vez sea necesario completar aquí las dos concepciones de individualidad y de medio la una por la otra, de la misma manera que es necesario completar, la una por la otra, las dos ideas de continuidad y discontinuidad.

Convendría ahora recurrir a la idea del síndrome de adaptación tal como la han puesto de manifiesto diversos biólogos contemporáneos. Según ellos, el organismo tiene el poder de interpretar las intervenciones del medio exterior y las modificaciones del medio interior como agresiones; y tiene la capacidad de responder y de adaptarse en la medida de las energías disponibles. El organismo se define por la capacidad que posee de modificar su equilibrio interior para hacer frente a una situación interpretada como amenaza. La vida se caracterizaría así por la adaptabilidad. A cada agresión, el organismo replica con una iniciativa original y transforma su medio interior para hacer frente al medio exterior.

Por otra parte, volviéndonos hacia los componentes del organismo, podemos preguntarnos si son únicamente células.

La teoría celular resume un gran número de observaciones. Pero, por otra parte, los biólogos se dan cuenta de que no hay que considerar a la célula como una entidad aparte de las otras células. Existen los llamados puentes protoplásmicos. Hay unidades morfológicas que no se dejan reducir a la célula. Sin embargo, las dos ideas de la relativa independencia de la célula

y de su profunda correlación con un conjunto que la rebasa deben mantenerse.

Así, la idea de organismo como totalidad debe completarse, por una parte, con ayuda de la idea de medio, y, por otra parte, con ayuda de la idea de que muchos componentes del organismo, si no es que todos, son también totalidades.

Aquí tendremos que plantearnos el problema general de la naturaleza de la vida; y, para ver en qué dirección puede resolverse, es necesario tener en cuenta, ante todo, esta idea de totalidad que acabamos de sacar a luz.

Sin hablar de las teorías mecánicas de forma clásica, señalaremos que entre las teorías contemporáneas acerca de la vida, se pueden distinguir las llamadas neo-materialistas y neo-darwinistas por una parte, y por otra parte las teorías organicistas, las teorías neo-lamarckianas y las teorías de la finalidad psíquica.

Respecto del neo-materialismo, puede observarse, como lo hace R. Ruyer que "afirma que los microorganismos son moléculas, es admitir a la vez que las moléculas son microorganismos, y esto es rebasar las afirmaciones del materialismo propiamente dicho". La estabilidad de un gene, nos hace observar el mismo filósofo, no puede explicarse de una manera general más que porque el gene es una molécula. "Como la estructura del organismo está gobernada por el gene, el organismo por entero es un cristal aperiódico."

Según R. Ruyer, el neo-materialismo se destruye en cierta manera a sí mismo puesto que la materia, tal como la concibe, rebasa la idea que nos formamos comúnmente de la materia; por otra parte, el neo-darwinismo no llegará jamás a hacernos comprender la aparición de las adaptaciones complicadas ante las que nos encontramos; el neo-lamarckismo no llegará jamás, tampoco, a explicarnos por la unión de las mutaciones a la selección adaptativa la formación de las especies nuevas.

Frente a las teorías mecanicistas, se constituyen las teorías organicistas, entre las cuales podemos distinguir el vitalismo, que es la afirmación de que ya hemos hablado de la irreductibilidad de lo vital a lo mecánico, y el animismo, que entiende la vida como si estuviera regida por una fuerza análoga al alma, teoría que no pertenece solamente al pasado, ya que la vemos reaparecer con vigor en la obra de R. Ruyer.

En la vida, dicen los organicistas, tanto los vitalistas como los animistas, hay una autonomía viva, una unidad, una espontaneidad que no pueden explicarse por propiedades mecánicas.

El vitalismo reaparece en todas las épocas a pesar de los progresos del mecanicismo. El organismo, dice, no puede reducirse a un mecanismo ya que tiene una autoconstrucción, una autorregulación, una autorreparación. El hecho de que, por ejemplo, en ciertos casos un órgano pueda reemplazar a otro, no encuentra ningún equivalente en el mundo de las máquinas.

Por otra parte, las máquinas no existen por sí mismas. Se quiere reducir el organismo a una máquina, pero es necesario darse cuenta de que, sin un pensamiento previo, la máquina no existiría, y que sin el organismo, por consiguiente, la máquina no sería.

Una de las principales objeciones contra el mecanicismo, hecha primero por Driesch, pero que volvió a formular, entre otros, Goldstein, se funda en los fenómenos de autorregulación gracias a los cuales el organismo remedia sus deficiencias funcionales por su actividad propia.

Rápidamente, Driesch quedó impresionado por el carácter de "sistema armonioso equipotencial" que presenta el organismo; por ello entendía que éste es una totalidad de partes en la cual cada una está determinada por relación a todas las demás y se ordena en una totalidad mayor. El organismo es una totalidad que se construye a sí misma. La idea de selección para la vida, a la que recurrían Wilhelm Roux y Weismann para explicar no solamente la formación de las especies, sino la formación de los propios organismos por una lucha entre las células, resulta entonces insuficiente. El crecimiento de los organismos debe explicarse por la existencia de "biocatalizadores"; y esta existencia misma se explica por las fuerzas que modelan al ser vivo y que Driesch llama, rindiendo con la expresión que emplea un homenaje a Aristóteles, "el auténtico fundador de la biología teórica", entelequias. Son ellas las que presiden todos los fenómenos de regulación y de sustitución que caracterizan la vida.

Pero hemos de observar que la idea de entelequia a la que recurre Driesch indica más un límite de las explicaciones mecánicas que una explicación distinta. Es lo que nos da a entender, por ejemplo, Goldstein, cuando dice: "Porque podemos prescindir por doquier de la hipótesis del proceso mecánico para comprender estos fenómenos, no tenemos necesidad de la hipótesis de la entelequia."

Se ha reprochado a las teorías vitalistas que son harto verbales; ¿y qué nos dicen, en verdad? Que hay un principio vital, una

fuerza vital. A este reproche fundado en el carácter vago de la teoría, los vitalistas responderán que si su doctrina parece vaga, mientras que el mecanicismo parece exacto, es porque el mecanicismo es un método y el vitalismo una cosa distinta, es la expresión del sentimiento de que la vida es algo que no es completamente reductible.

Los mecanicistas replicarán que, no obstante, la ciencia debe siempre esforzarse por reducir lo más posible los fenómenos a las explicaciones mecanicistas; inclusive aunque sea dudoso que pueda jamás llevar esta tarea hasta su final completo, es la que debe emprender.

Pero, entonces, se planteará la cuestión de saber en qué sentido puede decirse que la ciencia debe esforzarse siempre por encontrar explicaciones mecánicas. En primer lugar, es necesario observar que hay razón para distinguir entre explicación mecánica y explicación que reduce a movimientos como los de las máquinas, lo que sería una interpretación estrecha del mecanicismo, y, además, una interpretación que implica la presencia de un constructor de máquinas. Pero, haciendo esto a un lado, podemos inclusive preguntarnos si la ciencia es necesariamente reducción al mecanicismo. En todo caso, puede observarse que el mecanicismo, tal como se le concibe hoy en día, es totalmente diferente del mecanicismo tal como se le concebía en el siglo XIX.

Además, quizá la evolución actual de las ciencias biológicas por una parte, y fisicoquímicas por la otra, nos llevaría a entrever maneras nuevas de plantear la cuestión e inclusive a rebasar la alternativa del mecanicismo y de las teorías vitalistas.

Es aquí donde las reflexiones recientes de los físicos pueden servir a Driesch y a sus discípulos para mostrar que inclusive en lo que ordinariamente se nos aparece como no vivo, hay un principio de vida; Planck había dicho ya, hace muchos años, que sólo llegarán a comprenderse verdaderamente los fenómenos microfísicos cuando se vean en las estructuras atómicas totalidades que determinan sus partes. La física, se ha dicho, llega a comprender las apariencias de la naturaleza inorgánica con ayuda de imágenes tomadas del mundo orgánico y que, primitivamente, parecían valer sólo para él. Los trabajos de Pascual Jordan y las hipótesis de Schrödinger se orientan en el mismo sentido. Por otra parte, ve en la naturaleza una voluntad de orden que está muy cerca de la magia. La vida no sería, entonces, más que un caso particular en un orden vital más vasto.

En todo caso, la cuestión de las relaciones entre la vida y la

materia se presenta actualmente de manera nueva; la alternativa entre mecanicismo y vitalismo parece estar rebasada. Ya que puede decirse que la vida ya no se manifiesta más que como la forma extrema tomada en ciertas condiciones por una propiedad universal, aunque generalmente disimulada, de la estofa cósmica. Se manifiesta como un efecto específico de la complicación corpuscular ligada a la edificación de partículas muy grandes y muy complejas (Padre Teilhard de Chardin).

Se observa que hay transiciones insensibles entre las grandes moléculas de la química orgánica y las formas más elementales de la vida. Tanto a los químicos como a los biólogos les atrae el estudio de los virus cristalizables, de las mutaciones genéticas, de las grandes moléculas orgánicas. De hecho, según las más recientes especulaciones físicas, el estudio de la vida y el de la materia no viva, se reunirían en el dominio microscópico. "La vida se debe principalmente a las propiedades excepcionales del átomo de carbono que engendra la multitud de cuerpos de la química orgánica y las macromoléculas, bases del estado llamado 'coloidal'. . . la materia viva está caracterizada, como dijo Pasteur, por la disimetría molecular, y sólo las síntesis fotoquímicas, que ponen en juego la luz solar polarizada circularmente, han podido engendrar el paso de la materia mineral a la materia orgánica activa."

Se ha podido comparar al organismo con la molécula porque, tanto aquí como allá, el individuo escapa a la previsión, y porque en ambos casos sólo es posible el método estadístico. Y en efecto, se han visto llevados a atribuir a los cromosomas una estructura molecular, a comparar su estabilidad con la de las moléculas químicas, a ver en las mutaciones la amplificación de una reacción química. Tendríamos entonces, en los dos extremos de la escala, objetos absolutos, por una parte los electrones y las moléculas en general, y por otra parte los seres orgánicos. Esto es lo que permitiría concebir, como el carácter mismo del ser vivo, el de hacer acatar leyes del tipo microfísico a conjuntos de materia de una dimensión tal que deberían normalmente acatar las leyes clásicas de la física ordinaria. El ser vivo tiene las mismas características de individualidad y de imprevisibilidad que la ciencia actual ha descubierto en la molécula. En este sentido, se ha podido hablar del "hombre microscópico". "La naturaleza profunda del hombre, ser vivo, estriba en su estructura misma que va hasta la escala molecular sin interposición activa de materia inorganizada."

Como ha observado Schrödinger, "los ordenamientos de los átomos en las partes más vitales de un organismo... difieren fundamentalmente de los ordenamientos de átomos de que se ocupan los físicos". El cromosoma "puede llamarse justamente un cristal aperiódico; en física, tenemos que ver solamente con cristales periódicos".

Por otra parte, se ha hecho observar que la vida está caracterizada, como ya había visto Pasteur, por la disimetría. En el reino de lo inorgánico "ninguna disimetría nueva puede aparecer en el curso de la evolución de un sistema; es decir, que en cada transformación el efecto es necesariamente más simétrico que el conjunto de las causas, o, por lo menos, tan simétrico como éste".

Por último, podemos decir que la molécula viva está caracterizada por fenómenos espontáneos, que es, como se ha dicho, autocatalítica.[1]

Es Whitehead, pero no sólo él, el que nos dice que "cada nuevo avance de las ciencias físicas y biológicas tiende a relacionar uno con otro los mundos que describe"; y sobre todo en la escala molecular se ponen de manifiesto estas relaciones. Como dicen, partiendo de puntos de vista que parecen ser muy diferentes, por una parte Pierre Auger, y por otra parte Raymond Ruyer, hay analogías muy profundas entre las partículas elementales que el físico descubre finalmente y los elementos que el biólogo descubre por su parte.

Encontramos analogías asombrosas entre los dos libros de R. Ruyer y de P. Auger, por diferentes que sean sus puntos de partida. Ambos muestran una relación entre los seres vivos y los átomos. Ambos conciben lo real como si estuviera poblado por una multitud de existentes que poseen sus leyes interiores y su "libertad". Ambos admiten que estos existentes están regidos por lo que uno llama tipos normativos o formas, y el otro preformas.

No hay diferencia fundamental, nos dice Pierre Auger, entre la estructura de la molécula de hidrógeno, y la de los agrupamientos de átomos más complejos que conocemos, como los que constituyen la parte esencial de la materia viva; y nos es tan im-

1 Nos referimos, en lo que concierne al estudio de los fenómenos orgánicos, a los dos libros de R. Ruyer, *Néo-finalisme*, Presses Universitaires de France, 1952, y Pierre Auger, *L'Homme microcosmique*, Flammarion, 1952, sin afirmar que la ciencia en su avance continuo y antitético no rebase las indicaciones que tomamos de ellos.

posible decir dónde está la vida en una célula como decir dónde está un electrón en un átomo; y además, hay analogías profundas entre las partículas elementales, tanto físicas como biológicas, y los organismos.

Por encima y por debajo de las masas captadas por la estadística, habría seres orgánicos en el sentido más amplio del término, en la acepción en que lo emplea Whitehead, al que Ruyer sigue a este respecto; y estos seres orgánicos, tanto si son los elementos infinitesimales de la física, como si son los organismos biológicos, son formas, es decir, autoposesiones y, utilizando una expresión de Whitehead, goces de sí mismos (*self-enjoyment*).

Los "todos" del viejo cosmos estaban en su mayor parte formados artificialmente por una proyección de nuestra propia individualidad en porciones arbitrariamente delimitadas del universo; pero los animales y los hombres, así como los átomos y las moléculas, y quizá aun las sociedades, son microcosmo en el sentido de los antiguos (P. Auger, p. 82).

Vemos en qué sentido podemos mantener y en qué sentido hemos de modificar la opinión según la cual hay una jerarquía natural que va desde las partículas elementales hasta la vida, hasta el espíritu. Es natural representarse tal jerarquía natural; pero, por otra parte, hay que ver que en un sentido la vida está por doquier, circula por doquier, y que la partícula elemental es vida.

Se le planteará entonces un problema al filósofo. ¿Esta actividad vital es idéntica a la actividad física? Sólo poco a poco se verá Driesch conducido a asimilar las entelequias a principios intelectuales y sus discípulos acentuarán esta tendencia.

R. Ruyer ha insistido en el parentesco de lo vital y de lo psíquico. "La amiba o el vegetal *erlebt, enjoys,* sobrevuela o piensa —sólo podemos recurrir aquí a metáforas o a palabras extranjeras— su estructura orgánica, con tanta claridad como el hombre piensa el útil que está tratando de fabricar." Los hechos de equipotencialidad en los que ha insistido Driesch constituyen el aspecto funcional objetivo que toma para un observador la conciencia, en cuanto es facultad de síntesis o, más exactamente, según la expresión de Ruyer, posibilidad de "sobrevuelo".

Sin embargo, como ha mostrado Bergson, hay una diferencia que separa el vínculo entre el hombre y su útil, por una parte, y el del animal y el organismo por la otra. Desde este punto de vista, lo psíquico vital y puramente vital del ser vivo se distingue del psiquismo del hombre.

Lo que decimos no nos lleva a tomar partido en la discusión entre materialistas y espiritualistas. Si nos referimos a materialistas como Diderot, vemos que la materia, tal como él la concibe, es también algo dinámico, vivo, posee también un carácter orgánico. Por consiguiente, para saber si se acepta o no la doctrina materialista, lo que hay que hacer primero es definir el concepto de materia; según la definición se será o no se será materialista.

Si se dice: todo es materia, se trata de saber qué es lo que se entiende por eso. Y si se amplía el concepto de materia de la manera que hemos deseado que se haga, decir que se es materialista significa algo muy diferente de lo que antes se entendía por eso.

Habrá que tratar, después de estas consideraciones relativas a la naturaleza de la vida, el problema de las modificaciones de la vida.

Bergson ha dividido en tres grandes grupos las teorías que tienen como fin explicar la evolución de la vida. Unas se apoyan esencialmente en la acción del medio, y son las teorías del tipo de Lamarck; otras, con Darwin, hacen intervenir la lucha por la vida y la selección natural; otras más, como la ortogénesis de Eimer, se fundan en la idea de que, inmanente a cada especie viva, hay una dirección general de desarrollo según la cual se efectúa la evolución.

Hay que observar que pueden hacerse dos interpretaciones diferentes del lamarckismo, según que se insista más en su aspecto mecánico, en el que el medio obraría mecánicamente sobre el ser vivo, o en su aspecto dinámico, es decir, en la necesidad característica del ser vivo que empuja toda su evolución; y en este sentido el lamarckismo se asemejaría a la ortogénesis. Hay que señalar, igualmente, que puede haber mezclas entre estas diversas teorías, y muy a menudo las dos primeras han sido conjugadas entre sí. En realidad, no hay razón para disociar y oponer completamente cada una de estas teorías respecto de la otra; cada una saca a luz un aspecto del fenómeno vital.

Schopenhauer insiste en la idea de que la vida es siempre esperanza de un estado mejor. Por lo demás, para él esta esperanza se ve siempre frustrada. Pero, dejando de lado aquí esta apreciación, conservaremos la idea de esta esperanza, de esta orientación hacia el porvenir que nos parece que caracteriza a la vida. En cierta medida, podemos definir la vida por esta cualidad de esperanza. Nosotros mismos, en cuanto seres pensantes, somos partes de esta corriente de vida. Vemos cómo nos alejamos del pensa-

miento de Heidegger para el que hay una separación radical entre el ser que somos y el ser vivo, y cómo nuestro ser no se define aquí como vuelto hacia la muerte, sino vuelto hacia el futuro, hacia una vida futura aquí abajo.

Desde este punto de vista, podríamos aceptar la idea de Spinoza de que la filosofía es meditación de la vida y no de la muerte, pero la vida no es concebida aquí, como en Spinoza, bajo el punto de vista de la eternidad, sino bajo el de una duración.

Reconozcamos, además, que esta duración misma cobra todo su valor sólo cuando se concibe como si debiera realizar valores, en el sentido propio del término, que se representa como superiores a ella, y que coloca en una especie de eternidad.

Una de las tareas de la filosofía será la de preservar la idea de vida tal como ha sido formulada bajo la influencia del romanticismo y de las observaciones científicas a la vez, y la creencia de los antiguos en el valor de la ley no escrita, lo que hoy en día podríamos formular diciendo que hay algo que, siendo susceptible de ser explicado histórica y vitalmente, trasciende la vida y la historia.

Scheler, al final de su meditación, opuso el espíritu a la vida; mientras que para un Freud el espíritu nace de la sublimación de los instintos después de su contención, para Scheler el espíritu es ante todo una actividad de negatividad que dice *no* a la realidad. A este respecto, se relaciona con Klages y se distingue a la vez de él; también para este último, el espíritu es potencia negativa; pero es para él potencia negativa mala, mientras que para Scheler esta potencia negativa puede conducirnos a las más altas actividades. Pero a condición de que saque de algo que no sea ella misma su energía positiva; en efecto, en sí mismo, según Scheler, el espíritu es impotente; será necesaria una "penetración recíproca del espíritu originariamente impotente y del impulso primitivamente demoniaco, es decir, ciego a todas las ideas y a todos los valores espirituales".

Mientras que Scheler había visto un antagonismo entre el espíritu y la vida, un biopsicólogo como Goldstein ve entre ellos, por el contrario, una unidad. Reconoce, no obstante, una diferencia; e inspirándose a este respecto en Cassirer, distingue el carácter directo de la vida del carácter indirecto del espíritu. A partir del momento en que el espíritu interviene, "la tensión entre el yo y su ambiente no se descarga de un solo golpe; la chispa no salta ya directamente del uno al otro, sino que la me-

diación se efectúa por un camino que en vez de pasar por el mundo de los acontecimientos y de la acción, pasa por el de la creación de las formas".

Para Bergson y también para un biólogo como Goldstein, hay un conocimiento de lo vital, un principio de conocimiento, dice Goldstein, que no es un concepto en el sentido abstracto de la palabra, y que desborda siempre las manifestaciones particulares. Pero Goldstein apela más a las especulaciones de Goethe que a las de Bergson; lo que busca es un fenómeno vital originario.

La unidad entre el espíritu y la vida será todavía mayor en una teoría como la de Ruyer; ya que no solamente hay aquí un lazo profundo entre la vida y el espíritu, como en Goldstein, sino que los elementos últimos del espíritu y los de la vida no pueden distinguirse unos de otros.

Así vemos insistir a filósofos como Scheler y Klages, por lo demás de manera diferente, en la oposición del espíritu y de la vida, mientras que otros como Goldstein, y todavía más claramente como Ruyer, insisten en su unión. Y es que entre estos dos aspectos de la realidad hay a la vez estas dos relaciones de oposición y de unión, y que cuando una es puesta de manifiesto, la otra le pide siempre al espíritu que la tome en cuenta.

NOTA SOBRE LA FINALIDAD

La categoría de finalidad es mucho más preeminente o dominante en Aristóteles que en Platón, nos dice Hartmann; "nos dice Hartmann" porque quizá, a este respecto, podría criticarse su afirmación, pero la consecuencia de lo que nos dice parece más exacta: en Platón, la categoría de finalidad es sin duda más sólida de lo que era para Anaxágoras.

Así, según Hartmann, partiendo de Anaxágoras, pasando por Platón y llegando hasta Aristóteles, vemos ampliarse la esfera de influencia de la categoría de finalidad.

Es en el *Fedón* donde vemos aparecer por primera vez con claridad la idea de finalidad. Una acción humana tiene un fin, y conviene, esencialmente, explicarla por este fin. Sócrates nos expone en el diálogo de Platón la decepción que sintió cuando vio que Anaxágoras, lejos de ceñirse a la idea que había enunciado primero de manera general, a saber, la de que el espíritu ordena el mundo, explicaba la formación de los seres por causas mecánicas. Es verdad que es necesario completar la enseñanza

del *Fedón* por los informes que nos proporcionan las *Memorables* de Jenofonte, cuando nos muestra a Sócrates prohibiendo por blasfematoria y por usurpadora de los privilegios del conocimiento divino la explicación por las causas finales.

La teoría de la finalidad inmanente en el *Fedón* de Platón se torna más explícita en Aristóteles. La causa final es aquello en vista de lo cual se hace una cosa.

Por otra parte, Aristóteles se da cuenta de un carácter esencial del ser vivo, que es la unidad profunda de sus partes, la reciprocidad en su funcionamiento que hace que podamos decir que cada una es a la vez la causa y el efecto de todas las demás. Más tarde, volveremos a encontrar esta concepción de la finalidad en los estoicos. La misma concepción cobrará, con los neoplatónicos, un acento nuevo, y permitirá la unión con una teoría del ser vivo que hará de él un principio de unidad trascendente al dominio de las cosas y al dominio de las relaciones mecánicas.

Lo que hemos dicho basta para mostrar que hay dos concepciones profundamente diferentes de la finalidad: por una parte, la idea de tendencia hacia una meta, por otra parte, la idea de la adaptación de las partes a un todo. La primera será la finalidad externa, la segunda la finalidad interna.

Durante mucho tiempo el esfuerzo de los filósofos ha consistido en mostrar que la finalidad externa, la que había puesto primero de relieve Platón en el *Fedón* no es, por lo menos cuando se aplica a la naturaleza, sino una idea superficial. Esto es, en particular, lo que podríamos mostrar a partir de las reflexiones de Kant.

Kant prohibe que se haga intervenir a la finalidad como causa particular en la explicación de la formación o del comportamiento de un organismo vivo. En la explicación de los fenómenos naturales, el entendimiento debe proseguir su obra conforme a la causalidad y al determinismo. Sin duda, la naturaleza en su conjunto aparece a la razón como finalidad; pero la razón es una facultad que se relaciona con lo suprasensible, y la unidad que exige se impone a la naturaleza de una manera que nosotros no conocemos. La idea de causa final sólo parece legítima gracias a nuestra facultad de juzgar que reflexiona sobre las ideas de la razón en el interior del conjunto gobernado por el entendimiento; y por intermedio de este juicio reflexivo podrá aplicarse al mundo en su conjunto y a los seres vivos particulares.

Pero, por lo contrario, la finalidad como adaptación de las partes a un todo, o a las demás partes, era concebida como idea

válida, por lo menos en cuanto idea, en el sentido que Kant da a esta palabra. "El concepto de una cosa considerada como un fin en sí de la naturaleza no es un concepto constitutivo del entendimiento o de la razón; pero puede servir de concepto regulador para el juicio reflexivo y, según una analogía remota con nuestra propia causalidad, en su tendencia general hacia la meta, puede servir de guía a la búsqueda de objetos de este género." Según este pasaje, se ve cómo nuestra propia causalidad se concibe sólo como si proporcionara una analogía remota para una realidad que más bien debe ser asemejada a la adaptación de las partes al todo.

Kant había reaccionado contra las explicaciones finalistas externas que estaban de moda a fines del siglo XVIII. Bergson reaccionará contra la eliminación completa de la finalidad que pensaban poder llevar a cabo los discípulos de Kant. Muestra cómo esta finalidad interna que se opone a la externa con objeto de eliminar a esta última, no es en el fondo, si se ahonda su concepto, sino una finalidad externa; los órganos, aun cuando están situados en el interior de una totalidad, ¿no son acaso exteriores unos respecto de otros? Por tanto, encontramos en este nivel de los órganos, la finalidad externa que habíamos pensado desterrar en el nivel de los organismos.

Nos queda por preguntar si en esta crítica de la finalidad interna Bergson permanece completamente fiel a su concepción profunda. ¿Se pueden separar, así, los órganos unos de otros? ¿Desde el punto de vista de Bergson mismo, no es necesario concebir esencialmente una finalidad interna?

Bergson ha mostrado con claridad que el rechazo de una consideración puramente causal no lleva consigo necesariamente una concepción teleológica. Y lo que Bergson dice, es repetido por Goldstein partiendo de otras concepciones. Tanto para uno como para otro lo que de útil tiene el concepto de finalidad es la indicación que, por así decirlo, nos da de tener en cuenta, ante todo, la idea de totalidad en los fenómenos de la vida. Sin duda, mientras que Bergson critica la idea de finalidad interna y la reduce finalmente a una especie de finalidad externa, Goldstein vería en esta idea de finalidad interna un elemento que nos pone en presencia de la idea de totalidad. Pero ambos están de acuerdo en el hecho de que esta última idea es la fundamental.

Si observamos las categorías de lo orgánico, veremos dominar la categoría de finalidad. Pero, hace observar Hartmann, la categoría de finalidad que domina las categorías del organismo

no se toma primitivamente de lo orgánico, ya que más bien se toma de la observación de nosotros mismos y, por tanto, se toma de lo espiritual.

Así, la categoría dominante del grupo dominante, en una concepción orgánica, no pertenece originariamente a este grupo, sino que se le proporciona a partir de otro grupo, el de las categorías del ser humano o espiritual.

Pero, por otra parte, para Ruyer la finalidad consciente supone una finalidad preexistente, una conveniencia entre nuestra naturaleza y las propiedades primitivas de algunos cuerpos fundamentales. Vuelve a encontrar, de esta manera, la idea que ya había expuesto Henderson, pero teniendo en cuenta las complejidades hacia las que la ciencia contemporánea ha atraído nuestro pensamiento. Y estas complejidades son quizás todavía más grandes en el dominio de las estructuras microfísicas que en el de las estructuras vitales. El estudio reciente de la sola estructura del agua líquida, nos dice todavía Ruyer, ha revelado el mundo de complicaciones que suponen las propiedades que hacen del agua un líquido anormal y excepcional. Lo orgánico está arraigado en el mundo físico; y ninguno de los dos es completamente separable del otro.

Según Ruyer, la prevención antifinalista reinante todavía en el espíritu de los sabios contemporáneos no es sino supervivencia del prolongado reinado de la física macroscópica. "El prejuicio antifinalista se justifica hoy menos que nunca. Kant y Claudio Bernard partían de una ciencia mecanicista, determinista, que se representaba a las partes más pequeñas de materia según el modelo de los cuerpos celestes sometidos a la mecánica de Newton." Pero, si nos damos cuenta de que, de acuerdo con las expresiones de Luis de Broglie, un sistema interoperante es una especie de organismo en cuya unidad las unidades elementales constituyentes se encuentran casi absorbidas, nos encontramos en el camino que permitirá descubrir la unidad entre las fuerzas mecánicas elementales y la "fuerza vital". La "fuerza vital" es de la misma naturaleza que la fuerza física, que la fuerza de los vínculos internos de los dominios unitarios de acción de la física atómica, de los que la fuerza tal como aparecía en la física clásica no es sino una resultante estadística. Estamos habituados, dice el mismo autor, a considerar toda fuerza como si fuera del mismo tipo que las fuerzas físicas macroscópicas a las que estamos habituados. Pero, es poco posible que tales fuerzas estadísticas sean aplicables a la dinámica del individuo más de

lo que podrían aplicarse a la explicación de la estructura del átomo. Así, para resolver el problema que nos plantea la naturaleza de la vida bastaría con comprender que hay una unidad profunda, por así decirlo, debajo del dominio de las comprobaciones estadísticas, entre la fuerza física individual y la fuerza vital individual. Y, en efecto, ¿acaso una molécula, lo mismo que un organismo, no es un todo en el que el estado de una parte se impone al estado de otra parte, si es que todavía puede hablarse de partes, y donde los vínculos no son estrictamente localizables? Se ve cómo esta concepción se asemeja mucho a la de Whitehead; vemos también cómo, por tal teoría, se puede comprender la manera en que las fuerzas llamadas vitales o psíquicas "se hallan en situación de continuidad con las fuerzas moleculares y pueden dirigir a estas últimas precisamente porque son de la misma naturaleza". Se llega así a la idea de que mientras que las fuerzas físicas ordinarias son de naturaleza estadística y resultan de la suma de un número enorme de componentes elementales, estas fuerzas elementales, por una parte, y la fuerza orgánica por otra parte, son de un orden completamente distinto.

Muchas filosofías, precisamente porque no quieren admitir esta participación de las "partes", se ven obligadas a recurrir a una especie de magia extrínseca. "Como lo macroscópico no es sino una acumulación de lo 'microscópico', y la mecánica una acumulación de organismos, hay heterogeneidad de modo, pero no de naturaleza entre las fuerzas físicas y las fuerzas orgánicas o conscientes."

Y, partiendo de la observación de estas regiones de lo microscópico y de lo vital podemos darnos cuenta de lo que son, para utilizar una vez más una expresión de R. Ruyer, los dominios del sobrevuelo absoluto en el que hay una unificación de un número inmenso de datos; y, con esta idea del sobrevuelo absoluto, somos admitidos a la región de lo que este mismo filósofo llama lo transespacial.

Pero, en el fondo, la finalidad tal como la concibe Ruyer no es la finalidad clásica; no es "finalidad-intención", sino "finalidad-armonía". Como dice este pensador, "un dominio de sobrevuelo no es un piano puesto a la disposición de un sujeto o de un espíritu distinto que sería el pianista. El piano, por sí mismo, es capaz de autoconducción, y lo que en el universo del sentido común aparece como intención, proyecto, meta de un hombre que nos habla de lo que quiere para mañana y de lo que hace

hoy para prepararlo, es la expresión de una organización primaria en la conciencia de este hombre".

No hay razón de separar la formación de los órganos, el comportamiento instintivo y la actividad inteligente, o por lo menos es necesario darse bien cuenta de que son tres etapas correspondientes, como dice Ruyer, de una actividad fundamental. "La formación de reservas orgánicas (grasa, azúcar), de reservas instintivas (miel, provisiones diversas), y de reservas inteligentes (escondrijos de carne de los esquimales, confituras y capitales de los civilizados)" forman parte de un mismo proceso. Encontramos aquí, desarrollada, una teoría que ya estaba presente en Bergson; pero Ruyer la orienta en la dirección de una afirmación de la finalidad. También, mientras que Bergson estaría de acuerdo con él para decir que: "es obligatorio, lógicamente, para interpretar el conjunto de los hechos, remontarse de la inteligencia al instinto, y del instinto a la ortogénesis", ya no estaría de acuerdo cuando Ruyer continúa: "Puesto que hay sentido y finalidad en la actividad inteligente, debe haber sentido y finalidad en el instinto y en el organismo." Pero, a decir verdad, tal vez la diferencia a ese respecto procede de una diferente significación dada a la idea de finalidad.[2]

Capítulo IV

EL CUERPO

Si, después de los seres vivos, estudiamos el cuerpo es porque queremos encaminarnos hacia el estudio de las personas, y porque antes de estudiar lo que recibe el nombre de alma es conveniente estudiar esa porción de lo viviente que le está ligada y que para cada uno de nosotros es "mi cuerpo".

El fisiólogo Cannon, en su libro titulado: *La sabiduría del cuerpo,* ha insistido en las reaciones de defensa del organismo. Las investigaciones consagradas recientemente a la adaptación se orientan en el mismo sentido. La salud sería la capacidad de sufrir las más violentas modificaciones del medio exterior, las

[2] Las indicaciones de aspecto vitalista de este capítulo no deben hacer perder de vista que no debe imponerse ningún límite al avance racional de la ciencia de los seres vivos. Son, sobre todo, el signo del momento actual de un pensamiento que puede y debe ser completado. Cf. Canguilhem, *La Connaissance de la Vie,* 1952, a propósito de esta oscilación permanente, de este "retorno pendular".

agresiones de todas clases, restableciendo cada vez un equilibrio de adaptación. La salud sería más adaptabilidad que adaptación. "Estar adaptado a un solo medio es encontrarse ya en estado inminente de enfermedad."

En los movimientos del deseo y del instinto, el ser vivo siente su adhesión al mundo. No tiene todavía ni conciencia del cuerpo, ni conciencia del mundo. Se ha dicho que el ser vivo se halla entonces, más bien, en una especie de estado de sonambulismo o de éxtasis físico; pero, a partir de allí se desenvolverá poco a poco la conciencia del cuerpo y la conciencia del mundo.

Lo que caracterizará a la conciencia del cuerpo es su carácter de totalidad, indirecto, de permanencia y de ambigüedad. Por su carácter de totalidad se entiende que la conciencia de un movimiento particular es, al mismo tiempo, la conciencia del conjunto del cuerpo, en cuanto éste es uno con este movimiento; hay ahí una totalidad estructural en un espacio vívido. Por el carácter indirecto se entiende que el cuerpo, en cuanto mi cuerpo, jamás se capta como concepto y nunca se capta en todos sus detalles. Por el carácter de ambigüedad, hay que entender que la conciencia del cuerpo oscila siempre entre el sentimiento de tener un cuerpo y el sentimiento de ser un cuerpo. O, dicho de otra manera, implica cierta distancia entre el *Yo* y el cuerpo, y, por otra parte, una carencia de distancia.

Merleau-Ponty dice que una teoría de la percepción supone una teoría del cuerpo; ya que la síntesis no se efectúa, como pensaba Kant, por una percepción trascendental, no se realiza, como quería Descartes, por una inspección del espíritu, sino por el cuerpo y por la inspección de la mirada. Las observaciones patológicas nos muestran ya que, si a los ojos del enfermo mental el mundo se pulveriza y disloca, es porque el cuerpo propio ha dejado de ser cuerpo cognoscente, de envolver a los objetos en una apreciación única. ¿Qué es, pues, el cuerpo? Es el hábito primordial que condiciona a todos los demás. Su papel, primero, consiste en ser el vehículo del ser-en-el-mundo; es nuestro anclaje en el mundo; es el mediador del mundo. En segundo lugar, es un medio de expresión natural; "es el que muestra; el que habla"; tiene un valor emblemático y las ideas de alto y de bajo son vividas existencialmente antes de ser proyectadas en el espacio objetivo. El papel del cuerpo consiste, en tercer lugar, en asegurar la metamorfosis de las ideas en cosas. De manera más general, y que resume esos tres papeles, el cuerpo está en el mundo como el corazón en el organismo.

Porque el cuerpo es motricidad, la conciencia originariamente no es un "creo que", sino, como ha dicho Husserl un "puedo". Mi mano es una potencia ágil, mi cabeza una potencia de unirme a todos los objetos por la visión y la audición.

Mi cuerpo y yo no estamos separados. Soy mi cuerpo, según las fórmulas de Merleau-Ponty y de Gabriel Marcel. Y hay una espacialidad del cuerpo propio, primero en el sentido de que no está al lado de los objetos como cada uno de éstos está al lado de los demás; y, en segundo lugar, porque sus órganos están unidos más íntimamente unos a otros de lo que pueden estarlo las partes de los objetos; las partes del cuerpo se conocen dinámicamente unas a otras.

Para un psicólogo que tiene presente el hecho de que no existe en el organismo nada separado, las diferentes especies de sentidos, como dice Goldstein, deben su delimitación a una manera determinada de considerarlas, que consiste en aislar las impresiones singulares extraídas de una totalidad fenoménica vivida; lo que llamamos percepción sensorial, nos dice, no representa sino un caso particular, complicado en grado sumo, de un fenómeno de conjunto, de una "explicación" entre el organismo y los fenómenos del mundo exterior.

Muchos psicólogos han insistido en el hecho de que no hay que considerar a los sentidos como si estuvieran separados unos de otros. E. Minkowski, por una parte, K. Goldstein, por la otra, han insistido en esta especie de participación de las sensaciones, las unas en las otras, conocida con el nombre de sinestesia. Habría una estructuración homóloga de fenómenos que sólo se disocian en las impresiones que los objetivan (Goldstein).

Por último, es una idea de los materialistas, y también de H. Spencer, la de que los sentidos son el producto de la acción del mundo exterior; y encontramos una idea muy análoga en K. Goldstein.

Por otra parte, R. Ruyer formula la hipótesis de que el cerebro, en el organismo adulto, es un área que se ha quedado en estado embrionario. Esto es lo que explicaría su adaptabilidad a circunstancias nuevas.

El triunfo sobre el cuerpo puede concebirse de diferentes maneras y en diversos dominios. En el de la ética, encontraríamos aquí la distinción kantiana entre lo patológico y lo razonable; y, por encima del kantismo, aunque Kant ya haya tenido el presentimiento de esto cuando desarrolló su teoría de lo sublime, encontraríamos el heroísmo. Al lado de este triunfo ético

podemos percibir el triunfo estético, transfiguración del cuerpo, y concebir el triunfo místico en el que ya no se rechaza al cuerpo como en el dominio ético, ni se le transfigura como en el estético, sino que se le abandona, por así decirlo.

Pero estos diferentes triunfos sobre el cuerpo de que acabamos de hablar, acción artística, acción heroica e inclusive santidad, no deben hacernos olvidar la unidad profunda que caracteriza al hombre; y, en un sentido, es el cuerpo el que triunfa sobre el cuerpo.

Capítulo V

EL MUNDO DE LAS PERSONAS

Por encima del mundo del espacio y del movimiento está el mundo de las personas. Una persona no es algo que infiramos; se significa a nosotros mismos por sí misma; según la expresión de Merleau-Ponty, leemos directamente en sus rasgos la cólera o el sufrimiento.

La idea de persona procede de "persona": la máscara; y jamás se resolverá completamente la cuestión de saber qué es lo que ha permitido al espíritu humano pasar de la idea de máscara a través de la cual resonaba un pensamiento o una voz diferente de la de la individualidad presente en el teatro a la idea de individualidad, de personalidad. Pero, con toda evidencia, es necesario tener en cuenta la idea de personaje dramático; es menos la idea de máscara que la idea de personaje la que ha determinado la elección de la palabra.

A partir del papel desempeñado por el individuo en los dramas sagrados se constituyó la idea de persona. Poco a poco en la Roma antigua, por la unión de la idea de un papel en el culto y de la idea de un papel en el Estado, se constituye la idea de persona civil. Poco a poco, por la individualización progresiva de cada uno de los miembros de la familia, por el juego del nombre y el sobrenombre, se constituye la idea de persona. Pero en Roma esta idea está todavía limitada y se excluye al esclavo.

Tal vez en el pensamiento dramático de los antiguos se formó primero la idea de persona, más todavía que en la idea de los filósofos.

Tal vez, antes de avanzar más, convendría lanzar una mirada atrás, valiéndonos de los descubrimientos de los sociólogos que nos muestran la dependencia de la idea de persona y de la idea

de nombre, al mismo tiempo que sacan a luz las ceremonias religiosas. Los cambios de nombre corresponderían a modificaciones de la personalidad. Y, por otra parte, hombres que llevaran el mismo nombre se considerarían idénticos.

La tragedia antigua no hace sino tomar la sucesión de las ceremonias religiosas. Al mismo tiempo, las sectas órficas desarrollaban un misticismo que no ha dejado de ejercer su influencia en el desarrollo de la idea de persona. Además, se conocen las comunicaciones que se produjeron entre las sectas religiosas y el pensamiento filosófico, por ejemplo, en Empédocles. Un poco más tarde, cuando Platón nos presenta, en el libro X de la *República* a las almas eligiéndose por un acto intemporal, tenemos allí una afirmación implícita de la idea de personalidad. Y si el Bien, en los grandes diálogos platónicos, se presenta como si estuviera por encima de las personas, no es menos cierto que, por un diálogo con las personas, se avanza hacia él. Sin duda, aun aquí serían necesarias restricciones, ya que, según Platón, lo que constituye el valor de cada persona no es lo que tiene de irreductible, como verán más tarde Montaigne o Pascal, sino su participación en los predicados universales de lo bueno, de lo bello y de lo verdadero.

A partir del desarrollo de la moral estoica y de la religión cristiana la idea de persona cobra su mayor generalidad. Se le añade cada vez más un sentido moral al sentido jurídico. La persona cesará de ser el hombre revestido de un estado para ser el hombre.

La filosofía estoica ha contribuido grandemente, al mismo tiempo que la ley romana, al desarrollo de la idea de persona. Luego, se establece la influencia de las concepciones judío-cristianas. Hay una idea religiosa de la personalidad, que puede remontarse a la concepción del Dios hebreo que habla a su pueblo como una persona habla a otras personas.

En la confluencia de las ideas neoplatónicas y de las ideas hebraicas, el cristianismo contribuye a un ahondamiento de la idea. En las *Confesiones* de San Agustín encontramos un tono personal, el diálogo del alma consigo misma y con Dios. Pero ¿acaso no habíamos sentido ya, en un libro como el de Job, la profundidad de este diálogo?

Kierkegaard ha insistido en la diferencia de la concepción de la divinidad en el helenismo, por una parte, y en el cristianismo por la otra. La divinidad griega personifica ciertas cualidades, ciertas propiedades, y esto es algo totalmente diferente de la idea cristiana de encarnación.

En las teorías de los Padres griegos asistimos a desarrollos que pueden permitirnos comprender la evolución de la idea de persona y de qué manera la teología cristiana, y su meditación sobre la persona humana y sobre las personas divinas, ha podido contribuir a formarla. Por otra parte, Boecio nos dice que mientras que las cuestiones acerca de las cosas deben formularse con ayuda del término *quid*, las cuestiones sobre las personas se formulan con ayuda del término *quis*. Al mismo tiempo que los teólogos insisten en la *interminabilis existentia* de la naturaleza divina, se ven llevados, por otra parte, a afirmar la irreductibilidad del hombre a su naturaleza. Se ha insistido en el hecho de que, en el seno de la teología, nacen nuevas categorías ontológicas irreductibles a la esencia, o mejor todavía, nace entonces una meta-ontología. Algunos Padres griegos se ven llevados a insistir en el carácter indivisible (*atomon; substantia individua*) de la persona y en su incomunicabilidad.

Puede decirse que Pascal ha captado, más que cualquier otro filósofo o escritor anterior, el problema de la persona, cuando se plantea la cuestión de saber qué es lo que amamos en una persona.

A este respecto, podríamos oponer el pensamiento de Pascal y el de Platón. Según Platón, en una persona amamos el hecho de que personifica la belleza o el valor moral. Pero Pascal nos dice que no es ninguno de los atributos, ninguno de los predicados de una persona lo que amamos, y que nos vemos en la imposibilidad de definir lo que en ella amamos. Ya antes de él, Montaigne había dicho lo mismo cuando, hablando de La Boétie, escribía que le tenía afecto porque "él era él, y yo era yo". Así, Montaigne y Pascal se oponen a la concepción platónica de las cualidades y las sustituyen por una concepción de la personalidad.

Hay que tener en cuenta también la importancia de los movimientos protestantes en los siglos XVII y XVIII que han contribuido a la formación de la idea de la personalidad: hermanos moravos, puritanos, wesleyanos y pietistas.

Por último, como se ha observado a menudo, la idea cobra su forma precisa en Kant; y se conoce la influencia del pietismo y de Rousseau sobre él. Al mismo tiempo la Revolución francesa afirmaba los derechos del individuo, y es sabido también que no dejó de influir en el pensamiento kantiano.

En Leibniz y en Kant encontramos partes de sus doctrinas que conciernen a lo que Leibniz llama un reino de los espíritus.

Hay una república de los espíritus sobre la que reina Dios, y que es el punto más alto, podríamos decir, del mundo de Leibniz. Pero, como puede observarse fácilmente, lo que falta en la teoría de Leibniz es la posibilidad de comunicación directa entre persona y persona, y una filosofía de la persona sólo podrá constituirse verdaderamente cuando haya tales comunicaciones.

Kant conserva del racionalismo de Leibniz esta idea de una república de los espíritus, pero va más lejos y a mayor profundidad. Una persona jamás debe ser un medio para otro, sino siempre, al mismo tiempo, un fin. Y hay un sentimiento que experimentamos en presencia de las personas que es análogo al que experimentamos en presencia de un concepto moral, el respeto. A decir verdad, para Kant, esto no es un sentimiento. ¿De dónde procede el respeto por la persona moral? Está vinculado al hecho de que experimentamos respeto por la ley moral, ya que la persona moral es la que acata la ley que se ha dado a sí misma, es la persona autónoma.

Aquí, habría que mencionar a uno de los inspiradores de Kant, y a mi juicio uno de sus principales inspiradores, Jean-Jacques Rousseau. A este respecto, la teoría de Kant se constituye por unión de las ideas de Leibniz y de Rousseau. Este último afirmaba: "La ley que el hombre se da a sí mismo es libertad."

Para Hegel, la persona debe estar subordinada al todo del que forma parte; el Yo es más real que cada una de sus manifestaciones, pero él mismo no es sino una especie de manifestación de una totalidad más vasta, Estado e historia. Podríamos decir que la persona, en cuanto persona, pasa a segundo plano, ya que lo importante es la obra de la persona y la cultura de la que forma parte. Para Hegel, no hay personalidad que no se exprese; y, si uno no se expresa, no se es verdaderamente. Así, es la obra la que constituye verdaderamente para él el valor de la persona.

Renouvier (podríamos añadir también a Kierkegaard) se opone a su panteísmo, o a lo que podría llamarse su panteísmo, y se opone a su deseo de poner la persona en segundo plano. Para ellos, por lo contrario, lo importante es la persona o el individuo. Y Renouvier divide las filosofías en dos grandes especies, las filosofías de la cosa y las filosofías de la persona. Todo panteísmo y todo materialismo son para él una filosofía de la cosa, mientras que una filosofía como la de Kant es una filosofía de la persona. Las filosofías de la persona están fundadas en la afirmación de la libertad, de la finitud, mientras que las

filosofías de la cosa son filosofías de lo infinito, como las de Spinoza y de Hegel.

Entre lo sucesores de Hegel hay algunos que han querido, conservando esta idea fundamental, hacerle un lugar mayor a la persona. Así lo vemos en el metafísico norteamericano Royce. Hay personas en constante interacción y lo absoluto no debe concebirse como separado de ellas. En cierta manera, es su sociedad. Hay un intercambio entre estas personas, de preguntas y de respuestas. El mundo no es solamente un mundo de observaciones o de teorías, es también un mundo de interpretaciones personales, de intercambios, de invocaciones, de plegarias; y lo que debe dominarlos, gobernarlos, es la idea de la lealtad a una causa. Es esto lo que constituye la persona; debemos dedicarnos a algo que nos rebasa.

De esta manera, algunos elementos de Kant y de Hegel son integrados aquí a una concepción nueva, y sería interesante indagar la influencia de Royce en el pensamiento de Gabriel Marcel, que trata de constituir, por su parte, una filosofía de la persona.

Uno de los adversarios de Royce, y con mayor razón uno de los de Hegel, fue William James que fundó una filosofía precisamente para afirmar la realidad del individuo al que Hegel, según él, no concedía lugar suficiente. James se formó, en parte, bajo la influencia de Renouvier. No desarrolla completamente su teoría de la persona, pero todo el conjunto de su filosofía es la afirmación de que la filosofía verdadera no es un monismo, sino un pluralismo que conceda un lugar a la libertad, a las iniciativas o, como decía Renouvier, a los comienzos absolutos.

Al tiempo que, de esta manera, se desarrolla en James, más todavía que en Royce, la idea de persona, un problema va ocupando un lugar cada vez mayor en el siglo XIX: el de la comunicación de las personas. Sin duda, estaba incluido de cierta manera en la filosofía de Leibniz. ¿En qué condiciones puede existir una comunicación? Leibniz sólo admitía una comunicación, que podríamos llamar indirecta, entre personas, por intermedio de Dios. Para él, las mónadas carecen de puertas y de ventanas.

En el siglo XIX, distintos filósofos que parten de puntos de vista muy diversos, llegan a la afirmación de que hay una comunicación de golpe, de una vez, entre las personas. Encontramos la misma idea en Hocking, Scheler y Heidegger.

Según Hocking, en su libro acerca de la *Idea de Dios en la experiencia humana* tenemos conciencia del otro al mismo tiempo

que de nosotros mismos, y tal vez antes. No partimos de nuestra conciencia individual, que no es sino un producto tardío. Nuestra conciencia es siempre, al mismo tiempo, lo que podríamos llamar co-conciencia del otro. Hocking partía de consideraciones muy análogas a las de Royce. Lo que afirma es que cuando pensamos tenemos el sentimiento de que otros piensan al mismo tiempo que nosotros. Y a partir de allí, trata de dar una prueba de la existencia de Dios, ya que todo pensamiento es, al mismo tiempo, presencia a otro que no somos nosotros. Si tuviera conciencia de ser el único que piensa, no pensaría realmente. Por tanto, todo acto de conciencia implica la presencia de nuestros prójimos, y también la de Dios.

Scheler insistirá en ideas muy semejantes: hay una comunicación directa por simpatía entre nosotros mismos y el otro. No hay, en él como en Hocking, una unidad del otro y de nosotros mismos, anterior a la unidad de nuestro yo. Pero la simpatía no puede reducirse a una inferencia o conclusión intelectual; es un acto primitivo de sentimiento.

Una de las características del pensamiento contemporáneo a propósito de la relación entre personas sería esta insistencia en la necesidad de la existencia de las demás personas para la constitución misma de nuestra propia personalidad. Pero, decir esto sería permanecer todavía en una especie de plano objetivo, y varios filósofos, Gabriel Marcel, Berdiaef, Buber, insisten en la necesidad de pasar del plano objetivo al subjetivo, y, a este respecto, siguen ciertas indicaciones de Kierkegaard.

En parte por influencia de pensamientos religiosos, estos tres autores insisten en la idea de que no hay que considerar las relaciones entre personas en tercera persona, sino como relaciones entre una primera y una segunda persona, o, según las palabras de Buber y de Marcel, como relaciones entre un yo y un tú. La república de los espíritus ya no es concebida a la manera racional, que era la de Leibniz y de Kant. Es evocada en un modo emocional un poco análogo al de Royce. Las relaciones entre personas no pueden enunciarse en proposiciones análogas a las proposiciones que versan sobre materias de hecho, deben ponerse en vocativo, son en cierta manera invocaciones.

¿Y qué podemos decir ahora de la realidad y de la existencia de las personas? Habría que volver, primero, al problema de la identidad del yo. Sin duda, hay algo permanente en nosotros mismos, pero nada que podamos designar intelectualmente, o que podamos enunciar. Además quizás sea mejor no decir per-

manencia, sino renovación constante de determinados estados espirituales.

Este diálogo con nosotros mismos puede concebirse ya sea como el diálogo entre el yo trascendental y el yo empírico, como se lo representaba Kant, o ya sea como el diálogo entre el yo activo y el yo pasivo, como se lo representaba Maine de Biran; o quizás hayamos de ir más allá de todas estas distinciones.

Esta conversación entre diferentes yoes en el interior del mismo yo jamás se vio con mayor claridad que en el pensamiento contemporáneo.

Hay un diálogo entre nosotros y nosotros mismos, un intercambio constante entre diferentes aspectos de nosotros mismos. Así, no hay una identidad abstracta de nuestro yo, sino una identidad sentida, o más bien, como decimos, una renovación constante de estados, renovación sentida como identidad.

Queda el problema de la comunicación con las personas.

Husserl se planteó en sus *Meditaciones cartesianas* el problema del otro, es decir, se preguntó cómo es posible que a partir de una experiencia que es mía, que está centrada en este Yo que es mi Yo, yo pueda constituir la experiencia de otro, centrada en torno de un Yo distinto del mío.

Podríamos observar el hecho de que, en obras como las de Proust, vemos la negación de la posibilidad real de comunicación entre las personas. No vemos nunca sino apariencias del otro, series de imágenes del otro. Nosotros mismos, para Proust, no somos sino una serie de imágenes, salvo en esos momentos particulares que nos hacen alcanzar, según él, lo infinito y lo eterno por el pasado sentido, por el pasado afectivo. Pero, de manera general, podríamos decir que Proust es de la opinión de los asociacionistas, es decir, que piensa que el mundo entero está reducido a una serie de fenómenos. Excepción hecha de ese platonismo del que hablamos, no hay, pues, lugar para la invocación o la plegaria real, no hay sino series de imágenes. Sólo colocándonos en el dominio de la invocación podemos ver que hay algo más allá. Pero, naturalmente, jamás podemos persuadir a los demás de esto; apenas podemos persuadirnos a nosotros mismos.

"Fuimos dos, lo sostengo", decía Mallarmé. Nos da a entender que no puedo menos de sostenerlo, no se puede probar completamente.

Para Jaspers hay comunicación porque hay también lucha previa.

No hay comunicación verdaderamente entre persona y persona más que si cada persona lo es verdaderamente, es decir, tiene primera comunicación consigo en la soledad.

No puede haber verdadero problema esencial de la comunicación en Platón, ya que cada persona es un reflejo, para la otra, de la idea, y comunicar con el otro no es, en última instancia, sino comunicar con el ser.

En el personaje de Proust hay una imposibilidad de comunicarse realmente con el otro. Pero hay que observar también que, en cierta manera, no se comunica consigo mismo.

Por consiguiente, aun el hecho de que Proust insiste en esta no-comunicación de nosotros mismos y del otro, debe interpretarse gracias al hecho de que nosotros mismos no tenemos comunicación completa con nosotros mismos.

De todo esto, podemos concluir entonces que la relación entre el yo y los otros ha sido puesta en tela de juicio por la filosofía, y también por la literatura contemporáneas.

Nos encontramos así frente a la cuestión de lo que clásicamente lleva el nombre de cuestión del solipsismo.

A decir verdad, esta doctrina del solipsismo es más bien una creación de los filósofos que una verdadera doctrina. Muy rara vez se la ha sostenido. No obstante, podríamos ver a uno de sus abogados en el filósofo alemán Max Stirner, en su libro *El individuo y su propiedad.* Estoy solo en el mundo, todo lo demás no es sino representación, poseo el mundo.

Pero es más bien una posición teórica que una verdadera posición realmente sostenida, salvo en el caso que hemos mencionado y en algunos otros análogos.

Si no un solipsismo, sí por lo menos hay una cuestión que podríamos llamar la del solipsismo, en la literatura y la filosofía contemporáneas.

Ciertamente, encontramos en Mallarmé, Valéry y Proust un sentimiento de soledad irreductible. Aunque Mallarmé haya escrito: "Fuimos dos, lo sostengo" —y como, por lo demás, de este verso hay diferentes interpretaciones, se ha pensado a veces equivocadamente, sin duda, que quiere decir tan sólo que él mismo es doble— su poesía gira muy a menudo en torno de esta idea del encarcelamiento en la soledad, en un país de hielos en el que estamos cogidos como el cisne que describe en uno de sus poemas.

Encontraríamos ideas y un sentimiento análogo en Valéry y en Proust, que parece ser el autor que ha negado más profunda

e insistentemente la posibilidad de comunicación entre persona y persona.

Podríamos preguntarnos de qué dependen las diferentes respuestas a nuestra pregunta: ¿hay una comunicación real o no la hay? Algunos filósofos, adhiriéndose por ejemplo al pensamiento de Gabriel Marcel, pensarían que estas diferencias tienen que ver con una diferencia acerca de la existencia o la no-existencia de Dios. Gabriel Marcel piensa que toda comunicación real supone la existencia de esta tercera persona que es la causa y también, por último, el fundamento de mí mismo.

El amor es posible solamente porque hay un reino de la invocación, el amor es una especie de fe, y esta fe implica que más allá de los túes particulares, de las personas a las que nos dirigimos, está esa persona que es Dios.

Pero no es necesario tomar posición acerca de la cuestión de Dios para tratar de resolver el problema de la comunicación entre las personas.

Otro problema que podría estar igualmente ligado al problema de la comunicación, en el pensamiento de los que siguen a Gabriel Marcel, sería el problema de la telepatía.

Se trata de una cuestión totalmente diferente, ya no una cuestión religiosa, sino de hecho, mejor dicho, que quiere ser una cuestión de hecho. Pero es necesario hacer a un lado, aquí, tanto la telepatía como la afirmación religiosa.

No llegaremos a resolver la cuestión de la comunicación. Permanecerá ante nosotros. Sin duda, no hay respuesta teórica que sea universalmente válida. Como ha visto profundamente Marcel, sólo tenemos respuesta, aquí, cuando no se plantea la cuestión.

No podemos afirmar que los que niegan la posibilidad de una profunda comunicación entre un yo y un tú estén en comunicación real con un tú. No tenemos el derecho de decir que se equivocan en su negación, pero tampoco tenemos razón de decir que los que afirman esta comunicación se equivocan en su afirmación.

Negar la afirmación de estos últimos es tal vez no ser capaz de colocarse en su punto de vista, ser incapaz de alcanzar el nivel de existencia en que se colocan.

Esto no significa que tengan razón, pero no puede probarse que estén equivocados, y es en su lado donde se encuentra la mayor plenitud de experiencia. Es verdad que podría decirse que del lado de sus adversarios hay a menudo la más grande

voluntad de exactitud en el conocimiento, la mayor voluntad de fidelidad a un orden de hechos; pero la idea de hechos pide aquí ser discutida. A nuestro parecer debe ser ampliada. No existen solamente los hechos del mundo puramente determinado y empírico, hay también hechos de orden espiritual, como esta comunicación quizás.

Y por esto la cuestión no puede resolverse teóricamente, en el fondo, no puede resolverse más de lo que para Platón puede resolverse de manera puramente teórica la cuestión de la inmortalidad del alma.

Después de haber dado las pruebas de la existencia del alma, Platón añade que hay, a pesar de todo, un riesgo que correr: no está satisfecho con sus pruebas, ni siquiera consideradas en su conjunto.

La cuestión que se nos plantea es la de saber si queremos correr el riesgo de trascendernos hacia otras personas por la comunicación o si queremos permanecer en nosotros mismos, y pensamos que lo hacemos.

Pero reflexionemos en este "nosotros mismos". ¿No es algo harto tardío? ¿No partimos de un estado indiferenciado en el que estamos completamente mezclados de otro? Preservamos a la vez el sentimiento de nuestra unidad afectiva y el de nuestra comunidad, afectiva también, con otro.

Antes de terminar este capítulo de las personas, podríamos señalar también que en los sentimientos entre persona y persona se mezclan los que podríamos llamar sentimientos de impersonalidad.

Volvamos al ejemplo de Proust. Piensa en Albertina como en un tú, como una persona con relación a la cual se encuentra en estado de evocación y de invocación. Pero también, a menudo, no se mantiene en este estado, y piensa en Albertina como en una ella, y ya no como un tú. La representación objetiva se introduce en la invocación subjetiva.

Esto podría llevarnos a ver una dialéctica de la persona y de la impersonalidad.

Tomemos por ejemplo el caso de Don Juan. Tal vez esté permitido interpretarlo como el ejemplo de una persona que busca en las demás personas algo que las rebasa.

Del caso de Don Juan podríamos pasar a otro caso más espiritual, que sería el de Platón, cuando nos presenta la ascensión del filósofo amante, o del amante filósofo, a partir de las personas hasta la belleza impersonal.

Así, en el interior de la invocación que va de persona a persona se introducen de múltiples maneras ideas de impersonalidad, y encontraríamos también ejemplos de esto en el novelista inglés D. H. Lawrence.

Pero hay muchos otros elementos que forman parte de esta invocación, tanto sensaciones como representaciones.

Así el alma, si empleamos la palabra alma, se adelanta teniendo a un lado ideas impersonales y, al otro, sensaciones corporales. Pero, a decir verdad, ¿tienen un valor estas distinciones? Todo en nosotros es en cierta manera alma, así como en cierta manera es cuerpo. Acabamos de separar de manera demasiado abstracta los diferentes elementos. Ninguno existe de manera aislada; lo que existe es su conjunto.

Lo que ante todo constituye la persona, según un intérprete de Hegel que pone aquí en primer plano un elemento importante del pensamiento de su maestro, es en efecto el deseo; y el deseo es, esencialmente, negación de lo que está presente, destrucción o por lo menos transformación del objeto deseado. Toda acción es, en este sentido, negadora puesto que destruye el dato tal cual es.

Constituyéndose la realidad humana en el interior de una realidad biológica, el hombre que niega el Universo para transformarlo, y transformarlo primero en alimento, se constituirá, se definirá, por el deseo que lo empuja a la acción. Esta acción que nace del deseo destruido creará en su lugar una realidad, por lo menos cuando llegue a no ser ya alimento, sino creación.

Así esta acción negadora no es puramente destructiva; ya que ha creado una nueva realidad en lugar de lo que ha destruido. "El ser que come, crea y mantiene su propia realidad por la supresión de la realidad distinta a la suya." Así el yo, la persona es acto de trascender lo dado, e inclusive lo dado que es él mismo.

Podemos distinguir dos acepciones de la palabra historia. Y la dualidad de términos alemanes para significar la idea de historia puede servirnos aquí. Por una parte tenemos la historia como ciencia, en alemán *Historie*, y por otra parte lo que podemos llamar historicidad profunda, el fundamento de la historia en el sentido de ciencia, y que es el hecho de que los acontecimientos humanos tienen lugar en la temporalidad; y esto es la *Geschichte*.

La idea de esta historia en el sentido profundo implica que los fenómenos no son deducibles unos de otros; como ha mos-

trado Cournot, cuando podemos remontarnos poco a poco del estado final de un sistema a su estado inicial ya no hay historia, ya que el sistema por entero se sitúa entonces fuera del tiempo.

Como lo ha visto Hegel, el trabajo humano crea la historia, es decir, el tiempo humano. El trabajo mismo es tiempo, pide tiempo. "El hombre que trabaja —nos dice Kojève, en su comentario frecuentemente profundo de Hegel— transforma la naturaleza dada. Si repite su acto, lo repite entonces en otras condiciones, y su acto será así también otro... la producción transforma los medios de producción", que a su vez transformarán la producción. La acción negadora del trabajo crea el mundo humano de la técnica, tan objetivo y real como el mundo natural. Y la acción negadora de la lucha creará el mundo humano social, político e histórico que será tan real y objetivo como la naturaleza.

Se ha definido el trabajo como la transformación de un error en verdad. Sería propio del hombre poder transformar en verdad su propio error. Lo que primero fue la imaginación y el error de los poetas, la idea de Ícaro, del hombre que vuela, se ha convertido en verdad por el trabajo (cf. Kojève, p. 462).

El trabajo es a la vez inserción del hombre en el mundo y transfiguración de este mundo; es una humanización de la naturaleza. Se comprende que ni el animal ni el espíritu puro puedan trabajar en el sentido propio del término. Como ha dicho Jean Lacroix, en una fórmula que resume felizmente importantes opiniones contemporáneas, "el trabajo es siempre el espíritu que penetra difícilmente en una materia y la espiritualiza". Implica, entonces, que el hombre y el mundo no están hechos del todo, que el sujeto y el objeto están inacabados y que el trabajador trabaja por su perfección ya que trabaja por la perfección de la obra.

Libro Segundo

LOS MUNDOS ABIERTOS AL HOMBRE. INMANENCIA Y TRASCENDENCIA

Octava Parte

LOS REINOS ABIERTOS A LAS PERSONAS

Aquí encontraremos el conocimiento y la palabra, el valor y la libertad, la existencia.

Capítulo I

EL SER COGNOSCENTE. LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

El orden mismo que hemos seguido en estos capítulos basta para mostrar cómo resolvemos la cuestión de saber si hay que colocar primero la teoría del conocimiento o la teoría de la realidad. En efecto, nuestro orden implica que la teoría de la realidad debe preceder a la teoría del conocimiento. Muchos filósofos, y particularmente desde Kant, serían de opinión totalmente contraria. Sostendrían que debe hacerse primero el estudio del instrumento, la inteligencia humana antes de usarlo; dirían que hay que conocer los límites, el valor, el criterio del conocimiento antes de formular la teoría de la realidad. Pero, de hecho, en los grandes filósofos, hay tal interconexión entre la teoría del conocimiento y la teoría de la realidad que es difícil decir cuál va primero; e inclusive podríamos sostener que si hay que elegir la teoría de la realidad es la que precede. Aunque Descartes en sus *Reglas para la dirección del espíritu* presente a su filosofía como la consecuencia de su método, en el *Discurso del método* y en las *Meditaciones* vemos que este método está fundado en el "pienso, luego existo" que es el primer paso en la teoría de la realidad. Aun la teoría del conocimiento de Kant depende de su distinción entre los fenómenos y las cosas en sí, distinción que es una teoría acerca de la realidad. En cuanto a las Ideas de Platón, pertenecen tanto a la teoría de la realidad como a la del conocimiento, suponiendo por lo menos que se llegue a conservarle un sentido a esta distinción. Así, pues, si los partidarios de la prioridad de la teoría del conocimiento mantienen que cada una de nuestras afirmaciones acerca de la realidad implica algunas afirmaciones acerca del conocimiento, podemos replicar que toda afirmación a propósito del conocimiento implica afirmaciones a propósito de la realidad. La única diferencia es que

los que estudian las teorías del conocimiento, los epistemólogos, no explican tanto sus supuestos y no son tan conscientes de ellos, mientras que los que constituyen teorías de la realidad saben muy bien que sus reflexiones implican algunos supuestos de método. Añadamos que la actitud natural del espíritu humano es contemplar la realidad y que por una especie de visión oblicua retiramos nuestra atención de la realidad para concentrarla en nuestra manera de ver la realidad. Por último, digamos que esta distinción, de la que algunos filósofos contemporáneos parecen estar tan orgullosos, parece muy fútil al que se da cuenta de que ninguna de estas dos clases de consideraciones puede prescindir de la otra.[1]

La tradición filosófica que asigna una prioridad a la teoría del conocimiento se remonta a Kant. Sin duda, Locke y Hume se habían interesado, ante todo, en la teoría del conocimiento, pero sólo cuando los problemas que habían sido estudiados desde el punto de vista del empirismo fueron examinados por Kant desde el punto de vista del racionalismo, se constituyó realmente la teoría del conocimiento. Esto nos muestra un nuevo motivo para dudar acerca de la prioridad de esta teoría, cuya importancia, y aun quizás la esencia, depende, en cierta manera, del planteamiento racionalista del problema.

Comprobamos que lo que hemos dicho a propósito de la teoría de la causalidad, que forma parte de la teoría del ser, implica ciertas ideas que sólo pueden desarrollarse en lo que será la teoría del conocimiento. Por otra parte, cuando llegamos a la teoría del conocimiento, vemos que lo que tiene que decir de la percepción, de la ciencia, y de manera general del conocimiento mismo implica ciertas afirmaciones que tienen lugar en la teoría de la realidad. Así, las diferentes partes de una obra como ésta de cierta manera arrojan luz una sobre la otra.

Como hemos dado a entender, deben distinguirse las cuestiones de los límites del conocimiento, de su valor, de su criterio y de su origen. Pero todas están muy estrechamente relacionadas, y es muy difícil estudiarlas por separado. Sin embargo, consi-

[1] Esta especie de subordinación de la teoría del conocimiento a la teoría de la realidad se ve claramente en Nicolai Hartmann. La relación de conocimiento es una relación *óntica* ligada íntimamente al conjunto de la estructura de la realidad. Llega inclusive a decir que "ontológicamente el conocimiento ocupa un rango secundario. Es sólo una de las numerosas relaciones ónticas y en el interior de este contexto es secundaria y dependiente. Ya que el conocimiento depende del ser del objeto y del ser del sujeto; su ser no depende del conocimiento".

deremos primero la cuestión de los límites del conocimiento. Nos encontraremos frente a una multitud de teorías, unas de las cuales encierran el conocimiento en fronteras muy estrechas y en última instancia lo niegan —son el escepticismo y el agnosticismo— y las otras —las diversas clases de racionalismo, o más generalmente el dogmatismo— le aseguran por lo contrario un campo muy grande.

La palabra "escepticismo" debería significar, según su etimología, doctrina de la búsqueda. En este sentido, podría decirse que la duda metódica de Descartes concuerda totalmente con la significación real de la palabra. Después de haber resumido todos los argumentos que pueden ofrecerse contra todas las formas de la certidumbre ordinariamente aceptadas, certidumbre sensible, ya que hay tantas ilusiones y ya que en los sueños estoy seguro de la verdad de lo que sueño, e inclusive certidumbre matemática, puesto que presupone la memoria y, así, una constancia en el universo que todavía no ha sido probada en ese momento de su sistema, nos dice que una certeza emerge de su duda; dudar es pensar; pienso, luego existo. Así, ha pasado de un escepticismo provisional a un dogmatismo definitivo, ya que de su ser que afirma podrá pasar a la afirmación del ser perfecto.

Pero, precisamente, Descartes distingue su duda de la duda de los escépticos, porque su duda está hecha para llegar a la verdad y la certeza. Y es que, en efecto, la palabra escepticismo ha pasado a designar la teoría según la cual el hombre no puede encontrar ninguna verdad. En este sentido, podríamos decir que el escepticismo no es una teoría del conocimiento, sino del no-conocimiento. Sin embargo, conviene estudiarlo aquí, ya que por oposición a él podrán definirse las posiciones del dogmatismo contra el que está en lucha, y que está en lucha contra él, y del relativismo que, habiendo observado esta lucha, cree descubrir que ambos tienen una idea inexacta de la verdad.

Podríamos descubrir semillas de escepticismo en Jenófanes, en su lucha contra la razón común. Pero donde se desarrolló sobre todo el escepticismo fue entre sus sucesores de la escuela de Elea, por una parte, y en Heráclito y su escuela, por la otra. Los sofistas griegos eran escépticos, tanto si, como Gorgias, sus conclusiones se desprendían de una filosofía del reposo y de la inmovilidad universales, como si, como Protágoras, se desprendían de una filosofía del movimiento universal que veía en la sensación el encuentro de dos flujos de agitación y en el hombre la medida de todas las cosas.

Sócrates sólo puede llamarse escéptico en el sentido etimológico que distinguimos y según el cual "escéptico" es solamente el que busca la verdad. Cuando dice: sólo sé que no sé nada, está preocupado, como Descartes más tarde, por volver la atención del hombre sobre sí mismo. Sin embargo, hay que reconocer que un elemento de escepticismo en la acepción ordinaria del término ha estado probablemente presente en Sócrates e inclusive, en grado menor, en Platón, como lo ha mostrado P. E. More, y esto es lo que permite comprender que los filósofos de la Academia Nueva hayan podido considerarse a sí mismos como discípulos de Sócrates y de Platón, como si se esforzaran por remontarse de la concepción dogmática que comúnmente se atribuía a estos dos pensadores a una concepción escéptica. Estos filósofos de la Academia Nueva argumentaban contra el dogmatismo de los estoicos al mostrar que nada está perfectamente probado, que no podemos alcanzar sino juicios probables.

Con Pirrón, Enesidemo, y Sexto Empírico el escepticismo alcanzó su pleno desarrollo. Al parecer, hay una relación entre Pirrón y los filósofos de Megara, discípulos de Sócrates, que decían que el juicio es imposible. Según ellos, el sujeto es siempre pura y simplemente el sujeto, el caballo es el caballo, y ningún predicado puede atribuírsele, ni añadírsele ningún verbo. Su escepticismo estaba dirigido, a la vez, contra la creencia en la razón y la creencia en los sentidos. Estos últimos no nos dan sino ilusiones; la primera está fundada en principios indemostrables. Pirrón sacaba como conclusión que todo es indiferente. Llegaba a una suspensión del juicio. Más vale no obrar; y si se obra, no hay que atribuir ninguna importancia a la acción. Enesidemo y Sexto Empírico catalogaron y dieron forma a los argumentos de los escépticos.

El escepticismo reaparece en diferentes momentos críticos de la historia del pensamiento. Podríamos poner como ejemplo a Montaigne en el siglo XVI, a Hume en el XVIII, a Renan y a Anatole France en el XIX, y quizás, más cerca de nosotros, a Gide y a Valéry. Pero ¿son realmente escépticos los que acabamos de mencionar? Hay en Montaigne una fe en la naturaleza y en la religión, en Hume una fe en la naturaleza, en Renan y France una fe en el espíritu que hace que pueda ponerse en duda su escepticismo. Los diversos fervores a los que se entregó Gide, la doble ambición de precisión y de perfección en Valéry oponen un obstáculo a su escepticismo.

¿Qué hemos de pensar de los argumentos que comúnmente

se oponen al escepticismo? Decir que implica la certidumbre de que todo es dudoso, y, por tanto, contradictorio no parece ser un argumento que nos pueda satisfacer; ya que el escéptico puede responder que dice simplemente que es dudoso que haya una verdad. Decir que se esfuerza, mediante la razón, por convencer de su error a la razón no es tampoco satisfactorio, ya que nada se opone lógicamente a una destrucción de la razón por sí misma. Se ha dicho que era un sofisma hablar contra la razón valiéndose de la razón misma. De hecho, no hay en eso nada sofístico. La empresa de Pascal, considerada en sí misma, nada tiene de ilegítima. Nada le impide a la razón criticarse, encontrar en sí misma fallas y deficiencias. Lo que podemos decir, más bien, es que aun si no admite que hay juicios absolutamente verdaderos, el escéptico tendrá que admitir que hay juicios más verdaderos que sus contrarios, y es en este sentido como los filósofos de la Academia Nueva admiten que hay cosas razonables y probables. Si no admite una verdad absoluta, se verá por lo menos obligado a admitir a veces verdades parciales. Podemos ir un poco más lejos; se ha dicho que el hombre es un ser que plantea problemas, pero también es un ser que da respuestas. Todavía podemos ir un poco más lejos; el hecho de que dé respuestas no probaría nada si no presupusiera el hecho de que estas respuestas no son sino formulaciones de ciertas relaciones inmediatas con la realidad, relaciones anteriores al juicio y acerca de las cuales, por consiguiente, los argumentos dirigidos al juicio, e inclusive a las sensaciones en cuanto representativas, no hacen mella.

Observemos que el escepticismo se ha utilizado a menudo como argumento en favor del hábito, de la tradición, de la religión en su forma tradicional. Así lo usó Pascal contra Montaigne, y Hamann contra los racionalistas de su tiempo. Pero, con esto, sólo se sustituyen unas afirmaciones por otras. Observemos también que en un pasaje de uno de sus Prefacios, Kant dijo que destruía el conocimiento para dar lugar a la creencia, pero esta creencia que propone es para él de carácter racional, es la expresión de la razón práctica, es decir, de la razón misma en cuando ésta se vuelve hacia la acción.

Después de haber considerado el escepticismo, es natural que examinemos el agnosticismo, que a veces es un aspecto del anterior, y a veces es un llevarlo al extremo. Hay filosofías que son agnosticismos completos, como la de Gorgias, que decía que si existía alguna cosa, lo cual, por lo demás, dudaba, esa cosa no

podría ser conocida. Pero por otra parte, hay doctrinas agnósticas que oponen una parte de la realidad, la parte fenoménica y relativa, a otra parte, nouménica e inteligible o absoluta, que sería incognoscible. Esta segunda forma de agnosticismo presupone una dicotomía discutible entre lo completamente conocido y lo completamente desconocido. Podemos ver, además, que es muy difícil de exponer, y que la palabra misma de "parte" que hemos tenido que utilizar es poco satisfactoria, ya que lo fenoménico no existe sin lo nouménico. Podemos señalar también que este incognoscible, por lo menos para Kant, no es tan incognoscible como parecería a primera vista, ya que es accesible a la razón práctica. A este respecto, podríamos decir que el agnosticismo de Spencer es más lógico que el de Kant.

Habría que mencionar, al lado de estas doctrinas agnósticas, la teología negativa tal como se encuentra en Dionisio Areopagita, Escoto Erigena y algunos de los grandes místicos cristianos. Según ésta, el punto más alto de la realidad, al que además ningún nombre corresponde, ni siquiera los nombres de Uno, Bien o Realidad, tiene tal riqueza y está dotado de tal luz superabundante que nos deslumbra y nos ciega. Podemos remontar el origen de esta tradición de la teología negativa a ciertos pasajes de Platón, en la *República,* y a algunos comentadores neoplatónicos como Proclo y Damascio. Es ésa una manera de expresar la inagotabilidad del más alto principio y por el momento sólo podemos decir que para estos místicos tal principio, si bien no es accesible a la razón ordinaria, puede ser aprehendido por una especie de conocimiento oscuro, una intuición, y en este sentido se conoce lo incognoscible y se ve lo invisible. De tal manera, podríamos alcanzar una doctrina que sostendría que los más elevados aspectos, y no sólo del primer principio, sino de todas las cosas, son aprehendidos por este conocimiento nocognoscente o, como dice Nicolás de Cusa, por esta docta ignorancia. Así, mientras que en nuestra discusión del escepticismo recurrimos finalmente a una relación infrarracional inmediata a la realidad, aquí encontraríamos por lo menos el presentimiento de una relación suprarracional con algo que quizá es lo suprarracional.

Al escepticismo, podemos oponer las teorías dogmáticas del conocimiento, de las que podemos distinguir dos especies, el racionalismo y el empirismo. La razón es el *logos* de Heráclito, el *nous* de los eleatas y de Anaxágoras. Logos significa a la vez

palabra y razonamiento. Al principio, no se distinguió entre lenguaje y pensamiento. Inclusive, cuando Platón define el pensamiento como diálogo del alma consigo misma, se ve que entonces comienza a formarse en el espíritu una diferencia entre la palabra pronunciada y la palabra puramente pensada.

Lancemos una mirada sobre la palabra *razón* antes de comenzar a hablar del racionalismo. El *logos* de Heráclito parece estar muy alejado de lo que nosotros llamaríamos *razón;* sería un enigma para la razón ordinaria. En todo caso, Heráclito opone a la sensación y a los hechos puros y simples la vía de la razón. Para él, los ojos valen más que los oídos; pero el *logos* (lo que podemos traducir por discurso, lenguaje, palabra, pensamiento, razón) vale ciertamente todavía más. Las personas comunes están en estado de sueño; viven encerradas en sus mundos privados; pero el sabio sabe lo que ocurre; su razón comunica con la razón del universo. Esta razón no es, evidentemente, conocimiento de una multitud de hechos particulares, sino conocimiento del principio universal. Añadamos que en este universo de Heráclito, en el que todas las cosas se comunican entre sí, la razón se separa de todo el resto y, como el rayo, gobierna todo sin mezclarse propiamente con nada.

Los filósofos eleáticos, adversarios de Heráclito, coincidían con él, por lo menos, en su común desconfianza de las sensaciones. Inclusive, iban más lejos que él en este sentido; para ellos no existe sino la totalidad perfecta y esférica que piensa y es pensada, y esta identidad del principio pensante y del objeto de su pensamiento tendrá una gran importancia en todo el curso de la historia del idealismo. Todo lo que no es esta esfera perfecta y transparente es apariencia e ilusión.

Para los pitagóricos, la palabra *logos* tenía una significación matemática a la vez que conservaba su primitiva significación racional. Significaba proporción y la palabra latina *ratio* la sucederá también en esta significación.

Las diferentes doctrinas de que acabamos de hablar se unen y transforman, se enaltecen en la filosofía de Platón. Para él, como para los filósofos de Elea, la razón alcanza lo inmutable. Y es la inmutabilidad lo que caracterizará primero a la Idea. Podríamos decir que así como los atomistas han divido la esfera parmenídea en fragmentos múltiples e inclusive infinitos, los átomos, separados por el vacío, es decir, por la nada, Platón la ha dividido en múltiples ideas, que la idea de alteridad, como verá en el segundo período de su filosofía, separa unas de otras. Por

otra parte, pensaba que sobre todo en el dominio de las matemáticas se ve mejor primero la naturaleza de la razón; y si el espíritu se eleva por encima de las matemáticas debe, sin embargo, pasar primero por ellas.

La filosofía de Platón insiste en la importancia de la argumentación, es decir, todavía del *logos,* pero de una argumentación que no sea sofística, que esté fundada en la consideración de la causa, como dice en el *Menón,* en la consideración de las ideas.

Se sabe que Aristóteles consagró al estudio de la argumentación y del *logos* muchas obras. Y es a partir de la consideración de Platón y de Aristóteles como podemos comprender el papel desempeñado por la lógica en la filosofía, y cómo es que, según la observación de Heidegger, en lo que constituye una de las últimas fases de la filosofía occidental, es decir en la filosofía de Hegel, la obra filosófica fundamental se llama *Lógica.*

Añadamos que Aristóteles distinguía dos formas de la razón, que él llama el *nous,* la razón creadora o *nous poietikos* y la razón aplicada a las cosas, respecto de la cual aceptaba un gran papel de la experiencia.

Con los estoicos, reaparece la teoría de Heráclito. Nuestra razón, formadora por sí misma, es parte de la razón universal. Además insisten, más de lo que se había hecho hasta entonces, en el papel que la voluntad desempeña en la afirmación, en el juicio.

En los neoplatónicos se mezclan a la vez, en las teorías del *logos* y del *nous,* las influencias de Platón, de Aristóteles y de los estoicos. La influencia de Platón y de Aristóteles es la que dominará la Edad Media. La palabra *razón* se entiende entonces, de preferencia, como sinónimo de la facultad de razonamiento, de paso de las premisas a la conclusión, mientras que la inteligencia es más bien la facultad de aprehender los diferentes términos a la vez y se asemeja mucho a lo que Platón entendía por *noesis,* cuando la oponía a la *diánoia.*

En el siglo XVII la razón y el entendimiento se consideran sinónimos y Descartes emplea igualmente la frase "buen sentido" de la misma manera. Recordemos el verso en que Boileau opone el razonamiento a la razón.

Al parecer con Kant se efectúa una curiosa inversión. El entendimiento o inteligencia se convierte en la facultad de razonar con ayuda de los conceptos, que Kant llama categorías, y que nos hacen pasar de lo condicionado a la condición en un proceso que nunca termina, mientras que la razón es la más elevada fa-

cultad del espíritu con la cual intentamos unificar nuestras representaciones lo más posible por medio de lo que Kant llama Idea y mediante la cual avanzamos, sin que por lo demás podamos alcanzarlas nunca, al menos valiéndonos sólo de la razón teórica, hacia las ideas de mundo, de alma y de Dios.

Toda la evolución de la filosofía alemana después de Kant es un intento de la razón, en el sentido que acabamos de definir, para triunfar sobre el entendimiento y un esfuerzo para revisar la concepción kantiana, a fin de probar que podemos captar realidades metafísicas mediante la razón. Para Hegel, la razón es esencialmente la facultad de la totalidad, mientras que el entendimiento, que se queda siempre en la consideración de las partes y de las condiciones, jamás puede darnos satisfacción completa y es una forma de lo que Hegel llamó la Conciencia Desventurada. Sólo la razón alcanza la dicha.

Pero el periodo hegeliano fue seguido por un nuevo periodo en el que vemos a filósofos tan diferentes, e inclusive opuestos, como Renouvier y Brunschvicg tomar partido en favor de lo que Hegel habría llamado inteligencia contra la razón (uno combate la razón hegeliana por considerarla en contradicción del principio de no contradicción; el otro la combate como una forma nueva del dogmatismo; ambos ven en el hegelianismo una filosofía de la cosa), otros explican la razón por consideraciones históricas y económicas como Marx y otros más le oponen la fe, como Kierkegaard, o la intuición, como Bergson.

Hasta ahora nos hemos ocupado de los cambios y de las inversiones que se han producido en la significación del término *razón*. Podemos ahora considerar las teorías de los racionalistas que, de manera tal vez un tanto burda, llamaremos dogmáticos de la razón.

Todo acto intelectual tiene un contenido; todo acto intelectual apunta a un objeto. Pero es una tendencia natural de la inteligencia humana oponer este contenido y este objeto a sí misma como si fueran objetos propiamente dichos en su relación con un sujeto. Sin duda, el predominio del sentido de la vista en la meditación filosófica ha contribuido a transformar en relación de sujeto a objeto lo que primero se nos da como apuntado o como contenido. Entonces nace, por una proyección casi fatal, la idea de un mundo inteligible, con su doble carácter de trascendencia y de inmutabilidad. Y el ser que debería haber sido concebido primero como simple afirmación de un contenido

se convierte en el término de la comprensión puramente intelectual. El ser se vuelve sinónimo de ser inteligible; de ahí la tendencia platónica inherente a toda filosofía intelectual y contra la cual, a pesar de todo, hay que luchar.

El mundo inteligible tendrá dos caracteres, el carácter de trascendencia y el de inmutabilidad. Desde el platonismo estos dos caracteres han quedado de manifiesto.

Son estos dos caracteres los que han sido significados, a lo largo de la historia de las filosofías racionales, por la teoría del ser de Parménides, por la teoría platónica de las Ideas, por la *noesis* aristotélica, por la teoría cartesiana de las ideas claras y distintas, por la visión en Dios de Malebranche, por las ideas innatas de Leibniz, por el *a priori* kantiano y, hasta cierto punto, por la teoría de las esencias de Husserl.

El primer gran dogmático de la razón es Parménides. Hemos visto ya que para él el ser y el pensamiento del ser son una y la misma realidad. Su teoría se funda en el concepto de unidad y en la creencia en el lenguaje y en la razón, a los que no separa. Pensar y hablar son una y la misma cosa y no podemos pensar sino cosas existentes. Lo que pensamos es, y lo que es, es pensado. Todo lo que no es el ser uno no es, es decir, no es sino apariencia e ilusión. Parménides pone así el fundamento de toda forma de racionalismo; la verdad, el ser, el pensamiento se conciben como idénticos y como completamente expresables. Podríamos rastrear esta concepción de Parménides a Descartes, a Spinoza, a Leibniz, y de Spinoza y Leibniz a Hegel.

Anaxágoras y los discípulos de Hipócrates suavizarán la idea eleática de unidad sustituyéndola por la idea de semejanza; lo semejante conoce a lo semejante. He ahí una idea que, al igual que la de unidad, tuvo gran importancia en el desarrollo de las teorías del conocimiento.

Los pitagóricos hicieron una poderosa contribución al desarrollo del racionalismo cuando afirmaron que las cosas reales son números. Y, además, se manifestó la primera crisis del racionalismo cuando en la Escuela pitagórica misma se descubrió la existencia de las cantidades irracionales.

Todos los temas que hemos mencionado, unidad de Parménides, semejanza de Anaxágoras, aritmética de los pitagóricos, inclusive el flujo móvil de Heráclito se encuentran reunidos y jerarquizados en Platón. El alma conoce las ideas porque es pariente de ellas, porque es una, y encontramos de nuevo el tema de la unidad. Pero fue por influencia de la meditación de Só-

crates como Platón pudo concebir la unificación de las teorías de sus predecesores. Sócrates, ha dicho Zeller, es el filósofo del concepto. Digamos que es, sobre todo, el filósofo de los conceptos morales. Si no hay una objetividad de los conceptos morales toda nuestra moralidad se derrumba. Y queda así abierto el camino a los sofistas.

Podemos formular en términos kantianos la pregunta que se hizo Platón, y quizá aun Sócrates. ¿En qué condición son posibles los juicios morales y los juicios matemáticos? Buscando las condiciones de esta posibilidad, Sócrates llegó a las dos afirmaciones esenciales de que la virtud es una y de que la virtud es ciencia. En sus primeros diálogos, Platón nos muestra que no podemos definir ninguna virtud particular antes de haber definido el bien. Las conclusiones de estos primeros *Diálogos* son negativas sólo en apariencia; ya que lo implicado por esta imposibilidad de definir las virtudes particulares es la necesidad de una definición de la virtud universal, de la *areté*, en el sentido en que Stenzel nos ha enseñado a entender la palabra, es decir, del valor, o más exactamente, del *agathon*, del Bien. Así, encontramos de nuevo la doble afirmación socrática, pero ahondada: la virtud es una y la virtud es ciencia. Esta doble afirmación es la que se encuentra en la cúspide de la *República*, remate y rebasamiento a la vez de los primeros diálogos.

Al mismo tiempo, Platón continuó la lucha contra los sofistas. Ésta encuentra su remate en el *Teeteto*. Protágoras había colocado la verdad entre las relaciones y es ésta una visión profunda. Una de sus afirmaciones fundamentales es la de que es verdad todo lo que es producto de las relaciones del hombre con las cosas, ya que, según su célebre fórmula, el hombre es la medida de todas las cosas. Detrás de las teorías del *Sofista*, Platón descubre como su fundamento la teoría de Heráclito. Como consecuencia de la teoría de Heráclito, Protágoras sostiene que todo lo que nos aparece es verdadero o *es*. Todas las cosas que se les aparecen a todos, son. Cada cosa que se le aparece a cada uno es verdadera. Y es que, en efecto, según la fórmula que le atribuye Platón, mi propia sensación es verdadera para mí. Platón, en el *Teeteto*, pretende mejorar en ciertos aspectos la tesis de Protágoras, relacionándola con lo que más tarde será el pragmatismo, y haciéndole decir que una opinión no es jamás más verdadera que otra, sino tan sólo mejor. Otro sofista, Gorgias, decía que nada es verdad. Si se dice que todo es verdadero, o que nada lo es, como lo dirá también más tarde Nietzsche, el re-

sultado es el mismo. El conocimiento queda destruido. Contra Protágoras, Platón muestra que la ciencia es absolutamente diferente de la sensación, ya que la sensación es siempre relativa. Si se acepta la teoría de Heráclito, la ciencia es imposible. A esta crítica general dirigida al fundamento metafísico de la sofística, Platón añade otras más particulares que se apoyan en las consecuencias anticientíficas y antimorales de semejantes teorías. Si cada uno, como dice Protágoras, es juez de todas las cosas, el paciente será juez de los remedios y no el médico; así se refuta el relativismo empirista de los sofistas; su pragmatismo queda igualmente refutado; si decimos que una acción es útil, no queremos significar que es útil creer que esta acción es útil, sino que es verdad que esta acción es útil. Sea lo que fuere lo que hagamos, hay, pues, una verdad acerca de lo que decimos; hay una verdad acerca de la comodidad; y si ahondamos en esta idea, nos veremos llevados a ver que la verdad es verdadera en cuanto forma parte de una verdad universal cuya fuente misma es el Bien.[2]

La teoría que Platón opone a los sofistas se apoya en dos afirmaciones. La primera es la de que la verdad no está en las cosas, sino que se encuentra en los juicios. Por otra parte, cuando decimos la verdad, expresamos las cosas que son de la manera en que son, según las expresiones de Platón, en el *Cratilo*. Como ha señalado Heidegger, volveremos a encontrar estas dos afirmaciones en todos los grandes sistemas de la teoría del conocimiento hasta Kant.

Así, hemos visto cómo, partiendo de los juicios morales, y luego del juicio en general, Platón llega a la afirmación de realidades independientes del espíritu.

Por un tercer movimiento de pensamiento, que se une a los dos anteriores, es decir, a la afirmación del Bien y a la afirmación de la Verdad, se constituye o mejor dicho se desarrolla (si se cree, como hacemos nosotros siguiendo a Burnet y a Taylor, que su origen está en Sócrates e inclusive en los pitagóricos) la

2 Lo que los antiguos y en particular Platón entendían por sensación (*aisthesis*) tiene un sentido extremadamente general; encierra todo lo que pertenece a la captación de la cosa. La inteligencia, el *noein*, debe entenderse más como acto de señalar, de captar, inclusive de adivinar que como pensamiento o *cogitatio* en sentido preciso. Como observa Hartmann, no expresa la formación inmanente del pensamiento, sino un acto trascendente de conocimiento que Aristóteles ha calificado de contacto.

Aisthesis y *noesis* son ambas actos trascendentes de conocimiento, las dos son acciones de tocar el objeto. Ninguna de ellas es representación vacía o pensamiento constructor.

teoría de las Ideas. Ya en el *Cármides,* Platón había sostenido que no había conocimiento si no hay algo conocido. El conocimiento es siempre conocimiento de algo. Es importante sacar a plena luz esta fórmula; ya que con ella Platón pone el fundamento de lo que más tarde se presentará en los escolásticos como la teoría de la intencionalidad y de lo que más tarde todavía se desarrollará en la fenomenología de Husserl. La teoría de las Ideas podría ser considerada como un caso particular de la intencionalidad del pensamiento y de lo que ésta implica. Constituida por el efecto de la observación de las ideas morales, de las ideas matemáticas, de las obras de artesanos y artistas, de la práctica de los médicos, la teoría de las Ideas se expone primero en el *Menón* y en el *Fedón.* En el *Menón,* Platón muestra la diferencia entre la opinión que no está fundada racionalmente y que por eso mismo es siempre fugitiva, y la ciencia, que está fundada siempre en la razón y la causalidad, entendida en su sentido más profundo, o, como dice Platón, en el razonamiento de la causa. En el *Menón,* como en el *Fedón,* la teoría de las Ideas está vinculada al mito de la reminiscencia, que es para Platón una manera de expresar el carácter *a priori* del conocimiento. Por encima del mundo de los hechos, para el que la teoría del flujo universal, tal como la concebían Heráclito y su discípulo Cratilo, uno de los maestros de Platón, es verdadera, hay un dominio de realidades permanentes del que el mundo de los sentidos no es sino una imitación imperfecta. ¿Son estas ideas leyes y relaciones, como las concibe la escuela neokantiana de Marburgo? Dejaremos la pregunta como tal. En todo caso, vemos ahora edificarse la teoría clásica de Platón en su conjunto. Esencialmente, es la afirmación de una correspondencia, quizás de una identidad, entre la jerarquía de los conocimientos y la jerarquía de las realidades. En el grado más bajo está el devenir sensible, ser evanescente que está muy cerca del no-ser, al cual corresponde, según la *República,* el dominio de la fantasía y de la creencia, la segunda de éstas es un reflejo y la primera un reflejo de reflejo. Pero, por encima de ellas, está la parte más elevada de nuestro conocimiento, y, en primer lugar, el conocimiento científico que nos proporciona la satisfacción de la certidumbre y de la demostrabilidad, de lo que Platón había llamado en el *Menón* la estabilidad o firmeza. No obstante, este conocimiento mismo es siempre parcial y múltiple, parcial porque es múltiple, y parcial y múltiple porque está fundado siempre en hipótesis. Así, la ciencia se presenta aquí sólo en forma de cien-

cias múltiples; y se tratará de llegar más alto, de tomar a las hipótesis ya no como punto de partida de las deducciones que van hacia lo particular, sino más bien como puntos a partir de los cuales tomaremos nuestro impulso para remontarnos hacia la universalidad, para unificar así todos los juicios científicos y, finalmente, para llegar a un punto en el que asistiremos a la desaparición de las hipótesis. Taylor ha comparado esta dialéctica ascendente, tal como es instituida en la *República,* al proceso por el cual en el siglo XIX se pasó de la geometría euclidiana a la geometría no-euclidiana, que comprende a la primera como un caso particular. Por encima inclusive de este nivel de la ciencia universal se abre a la visión del espíritu un nuevo dominio, que ya no será accesible a la razón. Solamente la *noesis,* distinta por su perfecta unidad del recorrido discursivo del razonamiento, podrá ser aquí nuestro medio de conocer o, mejor todavía, de unirnos al objeto de nuestro pensamiento que cesa además, por su unidad perfecta con el punto más alto de nosotros mismos, y por su situación por encima de la esencia y de la existencia, de ser un objeto, para manifestársenos como el principio a la vez universal y trascendente del crecimiento y del conocimiento de las cosas.

Hay que observar que, para que lleguemos ahí, es necesario que hayamos pasado primero por la disciplina de la ciencia, al mismo tiempo que es necesario haber sido purificados por la dialéctica del amor tal como Platón la describió en el *Banquete* y en el *Fedro.* Y las ciencias mismas no pueden constituirse sino a partir de las sensaciones. Desde el *Fedón,* Platón había demostrado que las Ideas son sugeridas por las sensaciones. Ése es el carácter del conocimiento humano: las sensaciones evocan en el espíritu realidades independientes de las sensaciones. Encontramos ahí un rasgo importante para la definición misma del racionalismo. No es, en manera alguna, negación del papel que desempeña la sensación; pero su papel es el de evocar algo independiente de ella y superior a ella.

Otro punto en el que conviene insistir es el de que, aunque el Bien sea el fundamento de toda objetividad, no puede sin embargo ser ni percibido ni concebido por el espíritu humano. La afirmación de la objetividad de las Ideas se completa, y compensa, por otra parte, con la afirmación de la actividad del espíritu. En el *Teeteto,* Platón muestra cómo el espíritu es activo y trenza unas ideas con otras; en el dominio del alma encontramos por doquier reflexiones, comparaciones, discerni-

mientos. Basta partir de la diferencia establecida por el sentido común entre oír y escuchar, entre ver y mirar, para cobrar conciencia de la actividad del espíritu.

Así, el papel de la sensación por una parte, y el papel del espíritu, por la otra, se suman a la afirmación de la realidad de las ideas.

Después del *Fedón,* la *República* era la conclusión de un prolongado esfuerzo por expresar la concepción del Bien lo más claramente posible. No obstante, quedaban muchas preguntas sin responder. El movimiento de pensamiento cuyo punto de partida estaba en el *Fedón* y su ahondamiento en el *Parménides,* encuentra su remate, en cierto sentido, en el *Sofista* en el que Platón declara que lo que hay de mejor en el universo, es decir, el movimiento, el alma y la vida no debe excluirse del mundo de las ideas.

A partir de esta evolución, o quizá aun de esa revolución, en el pensamiento de Platón podemos comprender un diálogo como el *Filebo.* Habíamos visto la presencia del movimiento en las ideas; ahora veremos la presencia de una consistencia y de una estabilidad en el mundo sensible. Mientras que en el *Fedón* el mundo del devenir y el mundo de la esencia estaban absolutamente separados, aquí Platón creará expresiones extrañas y nos hablara de un *devenir hacia la esencia* y de *esencias devenidas.* Y, en su último diálogo, el *Timeo,* aunque parece sostener, por lo menos como mito pitagórico, la teoría de las Ideas, Platón nos hablará de nuestro mundo como de un Dios sensible. No hay que olvidar jamás que el más grande crítico del platonismo fue el propio Platón.

Esto es lo que nos permite comprender también cómo sustituye a la dialéctica, tal como se la concibió en la *República,* una nueva dialéctica, definida en el *Sofista,* el *Político,* el *Fedro* y el *Filebo.* Ya no operará por deducción, como la dialéctica descendente que en la *República* sucedía a la dialéctica ascendente que hemos descrito, sino por clasificación en especies. El individuo no será captable, pero hemos de avanzar hasta la especie más cercana al individuo.

Al mismo tiempo, la verdad se define, a partir del *Sofista,* como una correspondencia entre nuestro pensamiento y la realidad.

Hemos insistido en lo que en Platón rebasa el platonismo, tal como se le concibe comúnmente. Pero en la historia de la filosofía, y éste es el punto en el que conviene terminar la expo-

sición de la filosofía platónica, fue el platonismo clásico el activo. Y, de inmediato, es éste el que fue blanco de los ataques de Aristóteles. Sin duda, el pensamiento de Aristóteles debe mucho al de Platón; y los trabajos de Jaeger han mostrado la comunidad de opiniones entre las primeras obras de Aristóteles y el pensamiento platónico. Por otra parte, vemos cómo la teoría de la clasificación nace al mismo tiempo en los médicos hipocráticos y en el propio pensamiento platónico. Queda por decir que Aristóteles es mucho más empirista que Platón, se preocupa mucho más por las investigaciones concretas. El intelecto pasivo, *nous pathetikos,* es afectado por toda clase de influencias que provienen del mundo exterior; es una especie de materia, o de potencia, en la que se imprimen las formas de las cosas; al mismo tiempo, ejerce sobre estas formas una especie de actividad para purificarlas. Pero, por encima de este entendimiento pasivo está para Aristóteles el entendimiento activo: el *nous poietikos;* idéntico en todos los individuos. No nace con nosotros, sino que nos llega de fuera y de arriba, como por la puerta. Tal es la dualidad del pensamiento aristotélico; y esta dualidad será el origen de muchas dificultades a las que se enfrentarán los filósofos durante toda la Edad Media. A esta primera serie de dificultades se añadirá otra: ¿cuál es, en un sistema como éste, el principio de la individualidad? ¿La materia, la forma, la unión de la materia y de la forma? Según que resuelvan estos problemas en un sentido o en otro, los escolásticos avanzarán hacia una especie de panteísmo del entendimiento activo o hacia una especie de materialismo empírico del entendimiento pasivo. Oscilarán entre uno y otro extremo. Alberto Magno y luego Santo Tomás emprenderán una síntesis equilibrada de los diferentes elementos.

A propósito del juicio, las ideas que encontramos en Aristóteles son análogas a las de Platón. El error y la verdad, dice, no están en las cosas sino en el pensamiento. Para estudiar el juicio se dirige a su expresión, al juicio tal como está escrito. Dice, y ya lo había dicho Platón, que el juicio es un entrelazamiento de nombres, y en este entrelazamiento se encuentran para él, como para Platón, la verdad y el error. En segundo lugar, todavía como en Platón, decir la verdad es decir lo que es, mientras que la mentira o el error es decir lo que no es. El ser es lo que es primero, y el juicio versa sobre el ser.

En la base de su concepción del conocimiento se encuentra el mismo supuesto que en el platonismo: lo semejante conoce lo

semejante y ya hemos visto qué papel desempeñó esta idea en la mayoría de las grandes teorías racionalistas clásicas. En Aristóteles, es lo que hay en nosotros de formal lo que desprende el elemento formal de las cosas.

En la lucha entre las escuelas estoica y epicúrea vemos una etapa del combate entre el empirismo y el racionalismo. Los epicúreos, siguiendo en esto a Demócrito, insisten en las emisiones que partiendo de las cosas llegan a nuestro pensamiento. Los estoicos insisten en las nociones comunes que, siendo anteriores a la experiencia, nos permiten captarla. Pero el elemento más nuevo en los estoicos es la importancia otorgada a la voluntad. Un juicio implica siempre una afirmación, que es una acción voluntaria. A partir del estoicismo, podremos rastrear la historia de este papel desempeñado por la voluntad en Descartes, y más tarde, en el siglo XIX, en filósofos como Renouvier y Brochard.

Volvemos a encontrar en San Agustín la afirmación que habíamos visto en Platón y Aristóteles: la verdad es, dice, lo que es tal como aparece al que conoce, en la medida en que puede conocer.

Lo que hay de particular en la teoría de San Agustín es el lazo que establece entre la verdad y Dios. Puede así elevar la verdad a un reino intemporal, continuar la tradición platónica y neoplatónica, pero relacionando mucho más que ellos la verdad con la divinidad. Dios es la verdad misma en su estabilidad y todas las verdades se unen en él. Si inclusive este mundo pereciera, la verdad subsistiría; afirmar la verdad es afirmar a Dios.

Volveremos a encontrar esta idea en San Anselmo que dirá que Dios es la verdad suprema subsistente por sí. Dios es el ser en el que se unen el ser en sentido riguroso y la verdad, y en Dios conocemos las verdades eternas. Malebranche retomará esta tesis. En todo caso, la verdad no es nunca creada por nuestro pensamiento; es recibida o es vista en Dios.

En Santo Tomás encontraremos la expresión más clara de la teoría de la verdad de la Edad Media. En primer lugar, encontramos en él las dos afirmaciones de Platón y de Aristóteles: por una parte, sólo hay verdad en relación con el entendimiento. Santo Tomás lo dice de manera muy clara: en las cosas no hay ni verdad ni falsedad, sino por su relación con el entendimiento. Pero, por otra parte, no hay verdad más que cuando existe adecuación entre nuestro entendimiento y otra cosa; la verdad del entendimiento es la adecuación del entendimiento y de la cosa,

por cuanto el entendimiento dice que es lo que es y que no es lo que no es. Entonces, la verdad tiene un fundamento en la cosa. Aristóteles había dicho que la verdad no está en las cosas, pero Santo Tomás, aun aceptando esta idea, dice que la verdad tiene un fundamento en la cosa. No se opone a Aristóteles, pero parece precisar la idea del filósofo griego.

Se sabe que los escolásticos han definido la verdad como la adecuación *rei et intellectus*. Evidentemente, la palabra *res* debe entenderse aquí en sentido muy amplio, que podrá designar todos los objetos del entendimiento. Por otra parte, conviene señalar que esta fórmula tiene dos sentidos diferentes según que se aplique al hombre o a Dios. Ya que en Dios hay una conformación de la cosa al entendimiento creador mientras que en el hombre el entendimiento, entendido aquí en cuanto receptor de las ideas, debe conformarse a la cosa. Por consiguiente, se ha insistido con razón en el hecho de que cuando el entendimiento humano se conforma a la cosa se conforma a algo que él no es sino por conformidad con el entendimiento divino.

La percepción en los escolásticos se define como el acto común del sensorio y de lo sensible. Es decir, que de ninguno de los dos lados hay una actividad a la que respondería del otro lado una pasividad. De los dos lados hay actividad; y lo sensible es tan activo en la percepción como el sensorio.

Ya en la Edad Media se había tratado de ampliar la idea de verdad, diciendo que existe, por una parte, la verdad del entendimiento y, por otra parte, lo que San Agustín llama la verdad de la cosa. Santo Tomás, en particular, conserva esta distinción: "Para nosotros una proposición es verdadera cuando es conforme a las cosas; pero si consideramos las cosas mismas, podemos decir que son verdaderas en la medida en que se conforman al entendimiento divino. Por consiguiente, hay verdad en nosotros cuando hay relación fiel de nosotros mismos con la cosa. Pero en la realidad, independientemente de nosotros, hay verdad cuando hay relación fiel de la cosa a lo que podríamos llamar imagen de la cosa, que está en Dios. Por tanto, hay verdad en las cosas en cuanto están ordenadas al entendimiento divino." Santo Tomás dirá que es allí donde se halla la verdad propiamente hablando y en primer lugar, en su ordenamiento al entendimiento divino. De esta distinción nacerá la diferencia entre verdad intelectual o absoluta y verdad lógica o relativa.

Fue el desarrollo de las ciencias en el Renacimiento, y la acción personal de Descartes la que puso término a la influencia

de Aristóteles y volvió a colocar en primer plano ciertos elementos estoicos y sobre todo platónicos. Así, con Descartes volvemos a la tradición fundamental del pensamiento racionalista que, en la Antigüedad, había terminado con Platón.

Como el propio Descartes dice, ha elegido la palabra idea porque la empleaban los filósofos para designar las percepciones del espíritu divino; él por su parte, la emplea para designar todo lo que el espíritu percibe directamente. Así, mientras que los neoplatónicos y los escolásticos habían propendido a transferir al conocimiento divino el término que Platón había empleado para el conocimiento humano, Descartes lo aplica de nuevo, de acuerdo con la tradición de Platón propiamente dicha, al conocimiento humano.

Descartes, como Platón o Aristóteles, dijo a menudo que la verdad no es nada fuera de nuestro pensamiento; tiene su sede en el espíritu. La verdad no es un modo de las cosas existentes, sino esencialmente algo en nuestro pensamiento.

El *cogito* mismo es la prueba de que Descartes va del conocer al ser. Por otra parte, Dios es esencialmente pensamiento; es el pensamiento perfecto e infinito. En este sentido, o más bien en estos dos sentidos, el sistema de Descartes depende del pensamiento, de mi pensamiento como punto de partida del conocer, y del pensamiento divino como punto de partida del ser. Sin embargo, no podemos decir que sea éste un idealismo en el sentido en que Kant entendió esta palabra.

Concluir del conocimiento el ser es correcto, dice Descartes, pero esto no significa que el pensamiento cree el ser. Esto significa simplemente que el pensamiento ve, cuando es claro y distinto, las cosas que son, como son.

Las ideas a las que se aferra Descartes y a las que nos pide que nos aferremos, son las ideas claras y distintas. Son las ideas que se distinguen de las demás, y esto es lo que Descartes entiende por claridad, y son las ideas que no encierran en sí nada oscuro, y esto es lo que entiende por distinción. Una idea puede ser clara sin ser distinta; tal es el caso de la idea de dolor. Las ideas claras y distintas poseen la cualidad de la evidencia.

Se captan de golpe. Tal vez sea éste el lugar de insistir en esa idea de la instantaneidad de la intuición que tan gran papel desempeña en la filosofía de Descartes. La importancia que concede a esta idea tiene su origen en la desconfianza que Descartes siente por el tiempo y por todo desarrollo temporal. La intuición instantánea es el principio y el fin de todo el proceso carte-

siano. El origen de su teoría de la evidencia es la teoría de las naturalezas simples tal como la expuso en las *Reglas para la dirección del espíritu.* Se trata de reducir todo a estas naturalezas simples a las que, de manera tal vez demasiado estática, se ha llamado átomos de evidencia. Observemos, además, que las relaciones pueden ser naturalezas simples tanto como los términos simples. Un ejemplo de esto es el *cogito ergo sum* en el que hay una simultaneidad entre la percepción de nuestro pensamiento y la percepción de nuestro ser.

El *cogito,* por una parte, y las ideas matemáticas, por otra parte, nos ofrecen ejemplos privilegiados de ideas claras y distintas. Y Descartes parte de la consideración del *cogito* para formular su afirmación según la cual sólo son verdaderas las ideas claras y distintas. Por otra parte, las verdades matemáticas son para él, como para Platón y, más tarde, para Spinoza y Leibniz, verdades que nos ofrecen la certidumbre.

Estas ideas claras y distintas no proceden jamás de la pura y simple observación del mundo exterior, sino que son producto del espíritu, según mostró Platón en el *Teeteto* y son innatas en el espíritu, según lo mostró en el *Menón.* Tenemos ahí una afirmación esencial a toda forma de racionalismo. La experiencia no podrá nunca darnos la universalidad y la necesidad de la idea. Pero, si Descartes llama innatas a las ideas, no quiere decir con ello que estén completamente presentes en el espíritu del hombre en el momento de su nacimiento, sino que en nosotros hay predisposiciones hacia estas ideas, de la misma manera, dice, como hay enfermedades presentes en algunas personas, no completa y actualmente, sino en virtud de predisposiciones que existen en ciertas familias.

De lo que conocemos clara y distintamente podemos sacar conclusiones concernientes a las cosas que son. Del conocer al ser, según las expresiones de Descartes, la consecuencia es acertada. Pero esto no debe entenderse en sentido subjetivista; por el contrario, porque las cosas son lo que son podemos conocerlas clara y distintamente.

De ahí podríamos remontarnos al principio de este acuerdo de nuestras ideas y las cosas. Y así como las imágenes de un Dios engañador y de un genio maligno se encuentran al comienzo de la duda de Descartes, la afirmación de un Dios verídico y de un genio bueno cierra esta duda. Observemos que si es verdad que la idea es lo que se presenta inmediatamente al espíritu, hay que hacer un rodeo, y valerse de la mediación de Dios, es

decir, de la realidad eminentemente verdadera, para fundar la certidumbre, no sin duda en el caso privilegiado del *cogito* que es el origen de las pruebas mismas de la existencia de Dios, sino cada vez que se trata de verdades que suponen una relación con el tiempo pasado o con el mundo exterior, es decir, verdades de memoria y verdades de percepción.

En cierto sentido, el dogmatismo de Descartes no está limitado por nada. Todo lo que es, es concebido por nosotros, pero tenemos que añadir que hay ciertas cosas que, si se conciben, no se comprenden, o sea, como dice Descartes, que no las abraza nuestro espíritu. Tenemos una idea muy clara de lo infinito, de Dios, pero, ¿cómo podríamos nosotros, seres finitos, comprender lo infinito?

Hasta aquí, podemos decir que hay un acuerdo profundo entre la teoría de Descartes y la de Platón. Pero nos daremos cuenta de que por lo que respecta a uno, dos o tres puntos, parece haber entre ellas, sobre todo si nos detenemos en el Platón anterior al *Filebo* y al *Timeo,* una gran diferencia. Para Platón, en el *Fedón* y la *República,* el mundo sensible es un lugar de sombra y de sueños. Por el contrario, según Descartes tenemos una idea clara y distinta de la materia, que se reduce a la extensión. Esta diferencia se explica, por lo menos en gran parte, por los progresos que habían hecho las ciencias de la naturaleza en el siglo XVI y a comienzos del siglo XVII. Quizás podríamos señalar una segunda diferencia entre los dos filósofos. El alma, según Platón, contempla las ideas; mientras que las ideas claras y distintas podrían concebirse más bien como creaciones del alma en Descartes. A decir verdad, en el *Teeteto,* Platón se acercaba ya a una concepción semejante.

En tercer lugar, Descartes corta el lazo que, según la mayoría de los escolásticos vinculados a Santo Tomás y a San Agustín, relaciona con Dios a las verdades eternas, y las identifica con uno de sus aspectos. Las hace depender de una voluntad de Dios que las crea absolutamente, ya que si no se "sometería a Dios, a la Estigia y al destino". Naturalmente, no es ésa una creación arbitraria por completo, ya que la inteligencia y la voluntad son contemporáneas en Dios, y no pueden separarse, por lo que no podemos hablar de arbitrariedad. No es menos verdad que hay ahí todavía una diferencia entre la teoría de Descartes y la de los herederos de Platón.

Hablamos del esfuerzo de Descartes para aprehender en un solo instante los términos y la relación en que se encuentran;

podría decirse que el filósofo que quiera comprender el sistema de Descartes deberá esforzarse en verlo como una gran verdad instantánea, que va del pensamiento de nuestro ser a la unidad de la esencia y de la existencia en Dios, en un solo momento por así decirlo, de la misma manera que, por una especie de simbolismo, la luz del mundo físico se trasmite instantáneamente y no transcurre ningún tiempo entre el comienzo y el final de su trasmisión.

De los diferentes procedimientos que Descartes presentaba al comienzo de su reflexión metafísica en las *Reglas para la dirección del espíritu,* podemos decir que sólo se comprenden en relación con la intuición. La deducción no es sino una intuición relajada y distendida, necesaria cuando no podemos tener la intuición real; y la tarea del espíritu estribará en condensarla y concentrarla lo más posible en un solo momento, de manera que al final, recorriendo el espíritu con rapidez cada vez mayor los diferentes términos, llegue a la instantaneidad de la intuición. En cuanto a la enumeración, es un estado de detención todavía mayor que el de la deducción; constituye una operación preliminar de las demás y auxiliar de las otras. Hemos dicho que la intuición es el comienzo, pero a veces, para encontrar este comienzo mismo, tenemos que pasar por la enumeración y la deducción. En todo caso, vemos que la deducción implica el conocimiento de los términos que pone en relación y, con ello, la visión de la naturaleza simple, y así también la intuición que nuevamente, de esta manera, se nos manifiesta como el comienzo de todos los procesos.

Podemos ahora rastrear en sus sucesores el desarrollo del pensamiento cartesiano.

El apriorismo de las filosofías clásicas, el de un Descartes, de un Leibniz, de un Spinoza, tiene un fundamento objetivo en la correspondencia entre los resultados de nuestros razonamientos y ciertos aspectos de la realidad. Debe haber una razón del acuerdo entre mis razonamientos y la experiencia, debe haber una cierta identidad entre las categorías del conocimiento y las del ser; y es éste un punto que Hartmann ha sacado a luz.

Dos rasgos caracterizan sobre todo la filosofía de Malebranche. La extensión, que Descartes había convertido en clara y distinta, se torna en él en la totalidad de las relaciones racionales, y con el nombre de extensión inteligible es un aspecto de Dios mismo, es el entendimiento de Dios. Por otra parte, el pensamiento ya no aparece con los mismos caracteres de claridad

y de distinción que tenía en Descartes. Malebranche insiste en las modalidades oscuras del sentimiento. De manera que, por una inversión singular, el pensamiento que para Descartes era esencialmente luminoso entra en una zona de sombra.

La concepción de la extensión es muy semejante en Malebranche y en Spinoza. En este último, la extensión se convierte en atributo de la sustancia divina. Pero, limitándonos aquí a la teoría del conocimiento, hemos de hablar sobre todo del método de Spinoza. Su sistema se presenta bajo una forma matemática, a partir de las definiciones, de los postulados y de los axiomas. De esta manera no hace sino explicitar una tendencia inherente al cartesianismo, ya que al final de una de sus respuestas a las objeciones, Descartes había empleado el mismo método en la presentación de su filosofía. Spinoza se esforzaba en resolver toda verdad filosófica en una proposición en el interior de un vasto sistema deductivo. Pero la apariencia matemática no nos da quizás la realidad profunda del pensamiento de Spinoza. En la *Ética* misma, así como antes en su tratado acerca de la *Reforma del entendimiento,* Spinoza distingue tres modos de conocimiento, el primero semejante a la experiencia vaga y que es el conocimiento empírico; el segundo racional, pero con términos separados unos de otros, y el tercero unificado y unificante; y si podemos decir que el segundo corresponde a la *diánoia* platónica y al conocimiento científico tal como lo describe Platón, podemos entender el tercer género de conocimiento de Spinoza como idéntico a la *noesis* y a lo que de más elevado hay en la dialéctica de Platón. Detrás de la apariencia matemática, nos vemos llevados a descubrir, como habíamos previsto, una experiencia que podemos llamar mística.

No obstante, debemos recordar siempre el esfuerzo racional de Spinoza. Una verdadera definición para él es la que nos muestra la génesis de lo definido, es lo que nosotros llamaríamos definición genética.

En Leibniz encontraremos esta misma concepción de la definición. La definición de una cosa se identifica con el proceso de generación de la cosa. Las definiciones verdaderas son las reales, por oposición a las definiciones nominales, y las definiciones reales son las que muestran cómo puede ser formada la cosa. Así, podemos definir el círculo como la figura descrita por un punto que gira alrededor de un punto llamado centro y que mantiene siempre la misma distancia entre él y el punto alrededor del cual gira.

Por otra parte, Leibniz prosigue la lucha de Descartes contra los empiristas. Descartes había luchado contra Gassendi y Hobbes; Leibniz lucha contra Locke. La necesidad y la universalidad de las ideas, como para Platón y Descartes, muestran que las ideas no pueden ser constituidas por la experiencia. Volviendo a tomar la fórmula escolástica según la cual no hay nada en el entendimiento que no haya estado primero en los sentidos, dice que debemos añadir: salvo el entendimiento mismo. Pero insiste en el hecho de que las ideas innatas no están desde un principio plenamente explicitadas y desarrolladas por completo en el espíritu. Por así decirlo, tenemos que aprenderlas. A este respecto, su teoría debe verse en relación con su concepción más general de la potencia; el mundo entero, en él como en Aristóteles, se manifiesta como un conjunto de potencias que van hacia la forma; pero para él el acto no está allí desde el principio, salvo en Dios. Su concepción dinámica del universo exige que la forma no esté al comienzo, salvo en el entendimiento divino. También se comprende que para Leibniz la experiencia sensible sea necesaria para despertar las ideas innatas. Pero observemos que ése es un rasgo general de todas las filosofías racionalistas. Para Platón y Descartes también, existe un papel de la experiencia; pero ésta no explica los caracteres esenciales de las ideas. Simplemente Leibniz, en virtud de su concepción general de la potencia, puede explicar mejor lo que estaba implícito en Platón y en Descartes.

Podemos decir que la filosofía de Leibniz nos proporciona una especie de resumen, magnífico, de toda la doctrina racionalista, y vemos en él con mayor claridad que en los otros el optimismo racionalista inherente a esta forma de pensamiento. Al mismo tiempo que aclararía mejor que cualquier otro la relación entre el pensamiento y la experiencia y que insistiría en esta idea *a priori* que Leibniz había sacado también a luz, es precisamente este optimismo el que se encuentra como fundamento de la doctrina que Kant habrá de atacar.

Así hemos visto que los filósofos estudiados han concebido la relación entre el sujeto y el objeto, cuando el sujeto ve la verdad, a veces como una relación de identidad (Parménides, en algunos momentos Platón, Spinoza) a veces como relación de semejanza, y otras como relación de correspondencia.

Antes de considerar la forma racionalista que se revelará en la filosofía de Kant, podemos estudiar otra gran especie de dogmatismo, que es el empirista; y aquí también encontraremos las

tres ideas de correspondencia, de semejanza y de unidad. La definición de la verdad como correspondencia está también en un sentido implicada en el empirismo. Pero podemos observar que cuando el empirista dice que la acción de los objetos imprime en nosotros las sensaciones primarias, se aproxima a la idea de la unidad entre la sensación y su origen exterior. La fe de los empiristas en la sensación se explica sin duda por esta afirmación implícita de una unidad entre el objeto y la sensación que parece emanar de él.

De la misma manera que antes de nuestro estudio del racionalismo habíamos estudiado muy brevemente las ideas de *logos* y de razón, estudiaremos ahora la idea de experiencia. La palabra griega que traducimos por experiencia significa rutina y se opone al conocimiento racional. La significación de la palabra cambió por influencia de la ciencia, en el momento en que los sabios se pusieron a hacer experimentos y no se satisficieron ya con las simples observaciones (señalaremos, sin embargo, que ya en la Antigüedad se habían hecho experimentos, como los de Arquímedes y que inclusive Aristóteles indica algunos experimentos biológicos). Podemos observar así una especie de dialéctica en los cambios mismos de la significación del término "experiencia": lo que primero era rutina se convirtió después en lo que debería liberar al hombre de la rutina.

En el fondo, podríamos observar que en el uso moderno del término "experiencia" se encuentran muy a menudo unidas las dos significaciones de observación y de experimentación; así el espíritu contempla lo que tiene ante él, pero tiene por otra parte la iniciativa para suscitar lo que en seguida contemplará.

Es necesario también prestar alguna atención a una tercera significación de la palabra "experiencia", que cobrará cierta importancia en las teorías más recientes. Los místicos hablan de buen grado de experiencia; Madame Guyon habla de sus experiencias de la presencia divina. Sabemos que en el siglo XIX James puso por título a uno de sus libros *Las variedades de la experiencia religiosa.* Esto nos muestra que la palabra puede tener un sentido más amplio que el que le dan los empiristas. Veremos cómo en James ha propendido a ampliarse la idea de experiencia por influencia de sus concepciones generales.

Lancemos ahora algunas miradas a la historia del empirismo. En la Antigüedad encontramos esta teoría representada por los atomistas, discípulos de Demócrito, y luego por Epicuro. En los primeros tiene un aspecto más científico; en el segundo, se

presenta en una forma más burda. Pero lo importante es la idea común a los dos filósofos de una explicación de la percepción a partir de corpúsculos pequeños que los átomos de los cuerpos envían hacia los átomos más sutiles y finos que constituyen el espíritu. Nos encontramos, pues, frente a un empirismo materialista que hallamos de nuevo en el siglo XVII en Gassendi. Podríamos encontrar una teoría equivalente en el otro gran adversario empírico de Descartes, en Hobbes; pero en él, lo importante es más bien, por una parte, el aspecto empirista y, por la otra, el carácter nominalista de la doctrina.

En el intervalo que separa a los empiristas de la Antigüedad, por una parte, y a Hobbes y Gassendi por la otra, se colocan todas las discusiones que tendrán lugar en la Edad Media, a partir de las interpretaciones de Aristóteles. En cierto sentido, puede hablarse de un empirismo de los escolásticos. Todo lo que está en el entendimiento llega por intermedio de los sentidos; pero lo que el espíritu aprehende son las formas de los objetos, en el sentido aristotélico del término. De tal manera, no podemos ver allí un empirismo en sentido ordinario.

Hobbes da una forma extremadamente clara a la teoría aristotélica de la verdad y la lleva hasta su extremo. Habíamos dicho que Aristóteles se había dedicado a estudiar la verdad en las formas escritas del juicio. Hobbes da una forma extrema al pensamiento de Aristóteles. Éste se había contentado con estudiar la verdad en su forma de juicio escrito, pero Hobbes la coloca en el juicio, y desemboca en un nominalismo; como Platón y Aristóteles decían que la verdad es el hecho de decir las cosas tal como son, Hobbes dice que el sujeto y el predicado designan una y la misma cosa. Cuando un juicio es verdadero, el sujeto contiene su predicado. Vemos aquí, pues, el mismo elemento complementario que ya habíamos encontrado: la verdad está en el pensamiento pero en cuanto expresa las cosas como son.

Vemos la misma unión de los temas clásicos en Locke. La verdad sólo pertenece a las proposiciones, pero las proposiciones consisten en unir y separar signos de la misma manera en que las cosas a las que corresponden estos signos están unidas o separadas.

Con Locke cobra el empirismo su forma original. Hay que observar, primero, que Locke adopta la teoría cartesiana de las ideas representativas y sería interesante buscar los puntos de contacto entre la teoría de las ideas representativas en Descartes y en Locke, y la teoría de las formas en Aristóteles y los escolás-

ticos. Lo que hay de nuevo en Locke es su esfuerzo por trazar una especie de genealogía de las ideas humanas, y trata siempre de remontarse hasta las impresiones primitivas. Estas impresiones primitivas, por lo demás, son de dos clases; hay las que proceden del mundo exterior, pero hay también las que vienen del espíritu mismo gracias a la observación que hace de sus propias operaciones; así vemos que el empirismo de Locke dista mucho de ser un empirismo burdo que se negaría a admitir que hay en el espíritu ideas que proceden de él mismo. Además, Locke no le niega en manera alguna al espíritu el poder de ejercer su actividad; y no lo limita a una pura receptividad pasiva. En tercer lugar, en los últimos libros de su obra, admite que entre las ideas hay relaciones que el espíritu aprehende independientemente de la experiencia. De esta manera, las fórmulas que al comienzo de la obra podrían darnos la idea de un empirismo simple y burdo, por ejemplo, la fórmula de la tábula rasa, no nos dan una idea adecuada del empirismo de Locke que es algo más complicado de lo que podría pensarse a primera vista.

La dificultad de definir el empirismo de manera completamente neta es todavía más notable que en sus sucesores: Berkeley y Hume. Por lo demás, está por verse que pueda clasificarse a Berkeley como empirista; y nos encontraremos ante la misma dificultad, en términos muy semejantes, cuando más tarde se trate del filósofo francés Maine de Biran. La insistencia de Berkeley en la actividad del espíritu, manifiesta en su *Ensayo sobre una nueva teoría de la visión,* su insistencia también, a partir de la segunda edición de los *Principios,* en la intuición que el espíritu tiene de las relaciones y de sí mismo (es lo que Berkeley llama la noción), vinculan su filosofía a un racionalismo. Pero tuvo, hasta su último periodo, exclusivamente una tendencia empirista en su espíritu; y es particularmente visible en su diario filosófico en el que muy a menudo toda idea se reduce a la percepción y en el que, por otra parte, toda cosa se reduce a las ideas. Pero esta tendencia que domina las grandes obras de Berkeley se interrumpe en el momento que redacta el *Siris;* bajo influencia de Platón y de los neoplatónicos afirma la realidad de un mundo de ideas supraempíricas que había negado en su primer periodo. Podríamos decir que Berkeley pasó por todos los grados de las teorías clásicas del conocimiento, desde el empirismo harto burdo de algunas partes de su *Commonplace book* hasta el racionalismo y el suprarracionalismo del *Siris,* en el que vemos las dos teorías, el racionalismo platónico inherente a esta

obra misma, y el empirismo anterior, a la sombra de un misticismo neoplatónico.

Hume es un empirista en el sentido estricto de la palabra, ya que sostiene que toda idea se deriva de una sensación. No obstante, constituye una clase muy particular de empirismo, ya que ve con mucha claridad que la experiencia, tal como ordinariamente la entiende esta doctrina, no basta para hacernos comprender el origen del principio de causalidad, tan importante para él, ya que es el único que nos puede hacer comprender cómo, de lo que ocurre en nosotros, podemos pasar al mundo exterior. Este principio, según él, no puede explicarse por la pura observación de los hechos: la idea de causa no procede ni de una impresión interior, ni de una impresión exterior; ninguna impresión separada basta para hacerla surgir. Por otra parte, nunca podemos deducir la idea de efecto de la idea de causa. Con esto último, refuta las filosofías racionales que querían, siguiendo a Descartes, identificar causa y razón: pero, con lo que dijo primero, refutó el empirismo puro. Es necesario, pues, recurrir a un tercer principio: es el que hace que por efecto de la pluralidad de las experiencias se forme en nuestro espíritu un hábito del que procede una tendencia, cuando volvemos a ver una causa que habíamos visto ya, a esperar el efecto que la acompaña comúnmente. Esta afirmación de algo que no es ni sensación ni principio racional, permite prever ya la solución de Kant; pero esta actividad del espíritu, que a veces Hume formula en términos que podríamos calificar de pre-kantianos, no es, a pesar de todo, una actividad de la inteligencia, es solamente hábito y espera. El hecho mismo de que Hume concibiera como gradual el desarrollo del principio de causalidad muestra que se mantiene en el plano del empirismo. Para él, no hay ideas universales ni necesarias como para el racionalista, sino sólo ideas de universalidad y de necesidad.

Podemos observar que las teorías de Locke y de Hume presuponen la teoría cartesiana de las ideas representativas, que ya habían ofrecido muchas dificultades en Descartes y sus sucesores, y que siguen siendo una gran dificultad en los empiristas.

Puede sostenerse que se ha efectuado, en cierto sentido, una continua expansión y un repetido aligeramiento de la teoría empirista. Ya en Hobbes se había añadido a la idea de percepción la de la asociación de ideas; con Hume hemos visto la importancia que cobró la idea de hábito; en el mismo sentido, vemos en el siglo XIX introducirse la idea de evolución y la de

herencia, con ayuda de las cuales ciertos empiristas pretenderán poder explicar la universalidad y la necesidad que concedemos a los supuestos principios racionales. Serían análogas a cualidades adquiridas que pueden transferirse de padres a hijos y que aparecerían en estos últimos con características de generalidad y de necesidad.

Hemos visto, pues, de manera general, que los empiristas distan mucho de contentarse con una concepción limitada de la experiencia. Todo nuestro pensamiento no es un producto del mundo exterior; y hay las que Locke llama ideas de la reflexión. Para Hume hay fenómenos como los del hábito y la espera que son relaciones entre fenómenos. Y tanto para el uno como para el otro hay una actividad real del espíritu.

Puede decirse que, a fines del siglo XIX, aparece una nueva forma de empirismo con William James. Hasta él, el empirismo —sin contar a Hume— era intelectualista y atomista. El empirista trataba de reducir todo acontecimiento mental a sus elementos; y llegaba así a la afirmación de átomos psíquicos que eran las ideas en el sentido empirista de la palabra. Quedaba por saber si estas ideas procedían del mundo exterior (y tal era la solución de Locke y de Hume, teniendo en cuenta las reservas que hemos hecho) o si constituían el mundo exterior, como pensaba Berkeley. Partiendo de ahí, podríamos decir que se encontraría en el interior del empirismo mismo una especie de dialéctica en función; o bien tiende hacia el materialismo, sin llegar hasta sus mismas afirmaciones audaces, y así queda enredado en la teoría de las ideas representativas; o bien es un idealismo. Muy a menudo, el empirismo oscila de un extremo a otro. En Hume y Berkeley tenemos un empirismo idealista; en los materialistas, un empirismo realista; en Locke, un empirismo que en parte es realista y en parte es idealista. La dificultad de definir el empirismo se debe a la gran variedad de teorías empiristas. Encontramos ya un empirismo vacilante que acepta la experiencia no sólo del mundo exterior, sino también del mundo interior y que admite la actividad del espíritu, con lo que muy a menudo tiene que ver con el racionalismo; ya un empirismo extremado que sería finalmente materialista y que dejaría, entonces, de ser una teoría epistemológica y se convertiría en teoría metafísica.

Habría que concederle un lugar especial en el siglo XIX a Augusto Comte que formula vigorosamente la teoría empirista de la dependencia de todo lo que está en nuestro espíritu respecto de las condiciones exteriores a nuestro espíritu; así, formu-

la el principio fundamental que se halla en el fondo del pensamiento empirista en sus formas más estrictas; pero dominado por otra parte por su afirmación de que el materialismo, explicación de lo superior por lo inferior, debe rechazarse siempre, sostiene su teoría en los límites del positivismo. Partiendo de este positivismo, Spencer define la inteligencia y el conocimiento como la correspondencia entre lo interno y lo externo o, más bien, entre las relaciones de lo interno y de lo externo. Estos dos filósofos tienen el mérito de hacernos comprender uno de los principios esenciales de la explicación empirista.

El mérito de William James es totalmente distinto. Su importancia no consiste sólo en reconocer una pluralidad de modos de experiencia, y en admitir al lado o por encima de la experiencia científica una experiencia religiosa; sino, sobre todo, en oponer a la experiencia tal como la concebían John Stuart Mill y Hume, tal por lo menos como se la interpreta ordinariamente, una concepción más vasta, según la cual no encontramos solamente en la experiencia elementos separados, sino también relaciones entre los elementos. Así, las relaciones a las que Berkeley concedía un lugar especial en su teoría de la noción y que Kant había elevado por encima de los fenómenos ordinarios con el nombre de formas y con el de categorías tienen lugar en el interior de la experiencia misma. James insiste en los sentimientos de relaciones, sentimientos de *y* y de *pero,* y muchos otros, que los filósofos empiristas habían descuidado. De esta manera formula su teoría del empirismo radical.

A pesar de la dificultad de definir al empirismo, podemos comprobar ciertos elementos comunes entre las diferentes significaciones de este término. Sin duda, existirá siempre una oposición entre una concepción pasiva y una concepción activa de la experiencia; la experiencia religiosa es más bien pasiva; aunque haya preparaciones y ejercicios, en el momento de esta experiencia el alma recibe una revelación; por otra parte, la experiencia científica es en esencia activa. Pero ¿no podemos decir que también allí, en el último momento, hay una especie de revelación y de recepción de la respuesta que la naturaleza nos da?

Quizá los empiristas se han detenido muy a menudo ante las cuestiones fundamentales; frecuentemente, las presentaciones que nos han dado de su doctrina han sido demasiado fáciles, y quizá sería necesario remontarse más arriba, hasta una significación metafísica del empirismo de la que encontraríamos percepciones y atisbos en Schelling y en Whitehead.

Hasta aquí, podemos decir que la controversia entre el empirismo y el racionalismo no ha encontrado todavía su solución. Nos enfrentamos siempre a la misma pregunta: ¿quién tuvo razón, Platón o Protágoras, Descartes o Hobbes y Gassendi, Locke o Leibniz, Hume o los sucesores de los platónicos de Cambridge? Los empiristas podrán siempre indicar un punto de partida sensible que podría ser el origen de una idea abstracta o de un principio de la razón: el vuelo de un pájaro puede darnos la idea de línea recta; las ondulaciones del agua, la idea de curva, etc., pero, responderá el racionalista, no hay en la naturaleza línea perfectamente recta, círculo perfecto, igualdad perfecta. Para descubrir en la naturaleza los círculos, las líneas rectas, las igualdades debemos poseerlas antes en el espíritu o por lo menos debe haber en él la posibilidad de formarlas.

En particular respecto de los principios de la razón, ¿de dónde podrían venir sus caracteres de generalidad y de necesidad? ¿No deben venir de lo que Platón representaba, tal vez míticamente, bajo la forma de la reminiscencia y que Leibniz, a la manera de los pitagóricos y de los neoplatónicos, llamaba la chispa que está en el alma humana? Y, sin embargo, el empirista replicará a su vez a este argumento sosteniendo que estas ideas de universalidad y de necesidad no son tan simples ni tan indiscutibles como parecen. La universalidad de algunos de los principios matemáticos ha sido discutida por los geómetras que se han ocupado de los espacios no-euclidianos; la universalidad del principio de no contradicción ha sido puesta en duda con ayuda de los estudios sociológicos. El racionalista replicará que lo importante no es tanto la universalidad como la necesidad. A lo que el empirista dirá que la idea de necesidad es compleja, negativa y retrospectiva. De esta manera la controversia continúa e indudablemente continuará sin fin.

Podríamos hacer la misma observación a propósito del otro gran tema de la controversia entre racionalistas y empiristas, que es el de la actividad del espíritu en la percepción. De Platón a Descartes y a Hegel, esta actividad constituye uno de los más importantes argumentos de los racionalistas. Insisten en el elemento de reflexión, de mediación, presente en la percepción, pero aquí de nuevo los empiristas pueden responder que estas reflexiones mismas son resultado de observaciones. En este momento la controversia entre el empirismo y el racionalismo se funde con la controversia más amplia entre los partidarios de lo

mediato y los partidarios de lo inmediato. Así, pues, nuestra cuestión queda todavía por resolver.

No obstante podríamos intentar dar algunas respuestas, la primera de las cuales sería que tenemos aquí dos formas de pensamientos, una de las cuales es válida para un dominio y la otra tiene validez en otro. Diríamos por ejemplo que Descartes, Spinoza y Leibniz tienen razón en lo que concierne al conocimiento matemático, Locke (en sus afirmaciones empiristas) y Hume en lo que concierne al conocimiento empírico. Sin duda, hay algo justo en esta respuesta que delimita los dominios de la validez de cada una de las dos doctrinas. Pero esto no puede, sin embargo, constituir sino un primer paso hacia la solución verdadera. Podemos decir lo mismo de una segunda forma de respuesta que consistiría en la afirmación de que el racionalismo es verdadero desde el punto de vista epistemológico; y el empirismo desde el psicológico. Esta respuesta también es parcialmente exacta, pero no es suficiente.

Para ir más lejos, sin duda convendría criticar algunos supuestos del empirismo y del racionalismo. Respecto del empirismo, convendría poner en tela de juicio el atomismo que a menudo se le ha vinculado hasta William James. En lo tocante al racionalismo en su forma clásica, podríamos poner en duda el privilegio de lo inmutable y de lo idéntico que parece serle esencial desde Parménides y Platón, el lugar preponderante otorgado a las matemáticas en Descartes, Spinoza y Leibniz al igual que en Platón, la consideración de la esencia, tomada en parte de la observación de la fabricación de obras de arte, el papel atribuido al lenguaje, cuya identidad con el pensamiento Hegel afirmará más tarde, como lo habían afirmado al comienzo los primeros filósofos griegos. La duda podría extenderse también al principio según el cual lo semejante conoce lo semejante, principio que encontramos en todas las grandes filosofías racionales hasta Kant. Por último, la identidad del conocer y del ser y la doctrina de los grados de realidad que le está vinculada podrían discutirse también. Las dificultades en que se han visto Platón, Aristóteles y Leibniz, podrían igualmente servir de argumento; y finalmente recordaríamos las críticas más profundas dirigidas a los Amigos de las Ideas, que fueron formuladas por el propio Platón.

Con objeto de ir más allá de los términos del problema, tal como lo plantean comúnmente a la vez racionalistas y empiristas, podemos señalar primero una especie de acuerdo en sus

supuestos entre las dos doctrinas. Locke y Hume están de acuerdo con los cartesianos para aceptar el criterio de las ideas claras y distintas, aunque hay algunas divergencias entre ellos a propósito de lo que entienden por las ideas de claridad y de distinción. De igual manera, la idea muy general según la cual lo semejante conoce lo semejante podría descubrirse tanto en el empirismo como en el racionalismo. Además de estas dos ideas comunes, podríamos sin duda encontrar una tercera a la que de buen grado llamaríamos la negación de la facultad de trascendencia en el hombre. Los empiristas, pensando que toda idea procede de la sensación, afirman que no hay nada en el espíritu que pueda tener un carácter diferente del de la sensación, y que por consiguiente cada una de nuestras ideas es relativa y provisional. Los racionalistas, por otra parte, fundándose en la necesidad y en la universalidad de las ideas racionales, sostienen que no pueden derivarse de la experiencia. Así, el empirismo encierra en sí una especie de historicismo que niega que nada pueda ir más allá de lo que lo ha producido, y el racionalismo encierra una especie de concepción estática que niega el poder dinámico de lo que llama el espíritu. ¿No podría ser que el espíritu humano estuviera constituido de tal manera que a partir de las experiencias particulares pueda edificar esas grandes construcciones que son las ideas y los principios de la razón? Esto podría expresarse en el lenguaje que usa el filósofo inglés Alexander si decimos que las ideas o los principios son constelaciones de cualidades, el producto de una emergencia más que de una evolución, semejantes a la melodía de que habla el poeta Browning, citado por Alexander, que producida por notas no se reduce a ellas, sino que constituye por encima de ella una especie de estrella. En otros términos, la cuestión del origen del conocimiento debe separarse de la de su naturaleza, ya que la naturaleza del conocimiento es en cierta medida independiente de su origen.

Una de las características del empirismo es su manera "histórica" de abordar el problema del conocimiento. Pero podemos poner en duda el valor de las consideraciones históricas, por lo menos en este dominio. Ya que no estamos interesados aquí ante todo en el crecimiento y desarrollo del conocimiento, sino más bien en su naturaleza. Sean cuales fueren su crecimiento y su desarrollo, posee ciertas características y son éstas las que hemos de considerar primero. Uno de los méritos de la fenomenología es el de haber intentado descubrir las características de los principios de la razón. La fenomenología se propone tomar los princi-

pios racionales bajo la apariencia en la que nos son conocidos, para decirlo con una expresión de James, que a este respecto podría compararse con la de los fenomenólogos. De seguro, el empirismo nos dirá que es capaz de explicar históricamente estos caracteres. Pero la cuestión es saber si la historia es realmente explicativa y si, como indicamos, el producto de la historia no trasciende la historia; así, el empirismo radical de James y la fenomenología de Husserl prepararían la vía a un racionalismo que no se hipostasiaría a sí mismo. Sería un error hipostasiar esta trascendencia del espíritu llamándola forma o idea, como hacen los racionalistas; pero no obstante existe.

Una segunda observación que podríamos hacer es la de que sería un error concebir el espíritu como algo completamente indiferente a sus contenidos; pero muy a menudo es un espíritu vacío de contenido el que los empiristas, por ejemplo Locke, en el principio de su obra, han puesto al comienzo de su historia. Por otra parte, los racionalistas aíslan sin duda demasiado las formas y las separan excesivamente de la experiencia.

Así, la carencia de una visión activamente trascendente del espíritu, el aislamiento de la forma y de la materia, serían los defectos de las dos doctrinas bajo el aspecto en que las hemos visto hasta ahora.

Nos hemos venido deteniendo, en nuestra historia de las teorías del conocimiento, en las anteriores a Kant, con la excepción tan sólo de Comte y de Spencer. Pasemos ahora a la teoría kantiana que presenta una forma nueva de racionalismo. Sería incorrecto decir que la teoría de Kant está situada entre el empirismo y el racionalismo. Indudablemente, es una forma de racionalismo, aunque rebase a la vez el racionalismo clásico y la teoría empirista. Constituye, acabamos de decirlo, una nueva forma de racionalismo, y sin duda se han podido encontrar en Platón, en Descartes y en Leibniz (como, por otra parte, en los empiristas, en Hume) elementos prekantianos; y también sin duda toda una escuela, la de Marburgo, ha interpretado a estos tres filósofos a la luz de Kant. Pero esto nos muestra precisamente que Kant formuló el problema de manera nueva. Llamó a su idealismo idealismo trascendental, queriendo decir con eso que tiene que ver con la cuestión de la posibilidad del conocimiento. ¿Cómo es posible el conocimiento matemático y físico? Tal es el problema de Kant, que ahora precisaremos.

Para Kant el problema se plantea sobre todo por el hecho de que según él no existe, entre el mundo y nosotros, ese acuerdo

que presuponían las doctrinas racionalistas anteriores. Para los racionalistas clásicos, para Platón, Descartes y Leibniz, nuestras ideas verdaderas lo son porque reproducen una realidad inteligible y porque ellas mismas son realidad inteligible. Kant no piensa que lo que está en nosotros sea la reproducción de las cosas tal como son en sí. Sustituye la idea de reproducción y la de similitud por la afirmación de que la verdad es formada y creada, por así decirlo, por nosotros. Para Kant, no hay un reino independiente de realidades objetivas que pueda ser captado por el conocimiento humano, como era el caso en Platón y en Descartes. Según él, no podemos ver el mundo de las cosas en sí, ya que conocer una cosa es colocarla bajo nuestras formas y nuestras categorías y, por consiguiente, transformarla. Así, el mundo inteligible, que para Platón era lo que conocemos mejor, es para Kant un mundo desconocido, por lo menos desde el punto de vista de la razón teórica. Y el mundo que conocemos realmente es todavía, en oposición a la teoría de Platón, el mundo de nuestra experiencia, pero ya no concebido como algo absolutamente móvil y en estado de devenir como en Platón, sino como un mundo ligado por las leyes de la causalidad y de la sustancia, es decir, de la conexión temporal en el tiempo y de la permanencia. Pero, y esto es uno de los rasgos más característicos de la filosofía de Kant, cuando decimos que conocemos este mundo no queremos dar a entender que lo recibimos de nuestras sensaciones como dicen los empiristas, y no lo hacemos derivar pura y simplemente de las ideas innatas, como piensan muy a menudo los racionalistas, sino que lo constituimos nosotros mismos. Lejos de explicar el espíritu, la experiencia está constituida por él. Tal es este idealismo trascendental que para Kant va acompañado naturalmente de un realismo empírico, es decir, que puesto que hemos ordenado los fenómenos, hay un acuerdo entre ellos y nuestro espíritu que al ordenarlos les ha impuesto su orden. Los fenómenos están realmente regidos, empíricamente regidos, por los principios de causalidad y de sustancia, porque trascendental e idealmente nuestro espíritu se los ha impuesto. La verdad no consiste en decir cómo son las cosas, sino más bien en constituir los fenómenos tal como se nos aparecerán. La verdad es acuerdo con las reglas del pensamiento.

Kant fue primero un discípulo de Leibniz y de Wolf, y lo que podríamos llamar un racionalista de tipo clásico. Leibniz y sus discípulos pensaban que la razón comprende el mundo

porque el mundo es la expresión de la razón universal, es decir, de Dios. Para Leibniz, el principio de causalidad es un aspecto particular del principio de razón suficiente; nada ocurre de lo que no podamos dar razón. Desemboca así en un optimismo racional y moral: Dios ha creado el mejor de los mundos posibles. A mediados del siglo XVIII, por influencia en particular del terremoto de Lisboa, se hizo sentir una reacción contra este empirismo racionalista y encontró su expresión en algunas obras de Voltaire. En el universo hay mal. Nuestro mundo no es el mejor de los mundos posibles.

La misma objeción que surgió en el espíritu de Voltaire se presentó en el de Kant, y con un matiz moral particular. Las concepciones morales de Kant recibían un tinte harto sombrío y tenso por el hecho de sus ideas religiosas y de su educación en el seno de la secta protestante pietista que insistía en el pecado original. Somos criaturas caídas; hay algo positivamente malo en el universo, lo que San Pablo llamaba la ley del pecado. El mal no es solamente resultado de nuestra ignorancia, no es sólo carencia de conocimiento, como lo era para Sócrates, según el cual la virtud es conocimiento; hay una especie de vicio en la voluntad humana misma. Pero ésta no es la única razón que motiva que Kant ponga en duda el optimismo y el racionalismo de Leibniz. No sólo desde el punto de vista ético, sino también según el del conocimiento y del ser, podemos ver por doquier no la armonía sino la oposición y la lucha, y la realidad de lo negativo: cantidades negativas en las matemáticas, luchas de fuerzas en mecánica; no encontramos por doquier simples diferencias de grado, como en el sistema de Leibniz; lo que hay por doquier son oposiciones reales, últimas. Así, según Kant, los hechos mismos de la ética, de las matemáticas y de la física destruían el optimismo racional.

Sobre este terreno así preparado se ejerció la influencia de Hume que, según la célebre expresión de Kant, lo despertó de su sueño dogmático. Leibniz creía haber refutado el empirismo de Locke al mostrar la universalidad y la necesidad de los principios de la razón que clasificaba entre las ideas innatas, como las ideas de alma y de Dios. Pero Hume había mostrado que la universalidad y la necesidad de los principios no son una necesidad y universalidad reales, sino tan sólo ideas de universalidad y de necesidad. Ya hemos visto, por otra parte, cómo la solución de Hume, sin dejar de ser empirista, preparaba la solución kantiana.

Kant cobró una conciencia cada vez mayor del abismo que separa a los conceptos y a la realidad. Contrariamente a la tesis cartesiana según la cual del conocer al ser la consecuencia es acertada, Kant piensa que de las ideas claras y distintas no podemos sacar ninguna conclusión a propósito de la realidad. La claridad y la distinción de nuestras ideas demuestra que son claras y distintas, pero no que haya en la realidad algo que les corresponda. Este punto cobrará una significación particular en la crítica que Kant hizo de la demostración de la existencia de Dios a partir de su esencia tal como Descartes lo había hecho (y tal como había sido aceptada y completada en un detalle por Leibniz); del hecho de que la idea de Dios es la de un ser perfecto y de que la idea de perfección implica la de existencia, nada podemos concluir a propósito de la existencia de Dios.

Podemos reconsiderar lo que decimos a propósito del problema planteado por Kant acerca de la posibilidad del conocimiento y precisar sus términos. Kant toma como punto de partida tres hechos, dos de los cuales son positivos y uno negativo. El primero es el hecho de la ciencia tal como estaba constituida por la geometría euclidiana, desde hacía numerosos siglos, y por la física de Newton precisamente en el siglo de Kant. Así como la física constituida por Galileo había sido una de las razones esenciales para el desarrollo de la filosofía de Descartes, la física constituida por Newton fue una de las razones para el desarrollo de la filosofía de Kant. El segundo hecho positivo era la existencia de la ley moral en el interior de nuestra alma. La educación pietista de que hemos hablado y las ideas de Rousseau ejercieron gran influencia en la constitución de la filosofía moral de Kant. El tercer hecho, el hecho negativo, era la incertidumbre de la metafísica. Justificar a la vez la ciencia de Newton y la concepción que el sentido común se forma de la moralidad, y explica al mismo tiempo la incertidumbre de la metafísica, tal fue la triple meta de la reflexión kantiana.

Tratemos ahora de formular de manera más precisa el primero de estos tres hechos.

Para hacerlo, es necesario considerar la teoría del juicio, ya que una ciencia es una serie de juicios. ¿Qué es un juicio? Kant, de acuerdo con Aristóteles, piensa que un juicio consiste en la afirmación de una relación entre un predicado y un sujeto (observemos que, de esta manera, pasa por alto los juicios impersonales y los de relación, en los que insisten las teorías recientes

del juicio). Un juicio es analítico cuando el predicado no añade nada al sujeto; por ejemplo, según Kant, cuando decimos: "los cuerpos son extensos", la extensión no añade nada al concepto del sujeto; por así decirlo, se extrae del concepto de cuerpo. Por el contrario, un juicio sintético es aquel según el cual el predicado añade algo al sujeto: por ejemplo, "la mesa es pesada" (esta distinción por lo demás podría ser criticada). Por otra parte, hay que tener en cuenta la distinción entre los juicios *a priori* y los juicios *a posteriori*. Los primeros son independientes de la experiencia. Por ejemplo: "una línea recta es la distancia más corta entre dos puntos"; observemos, al pasar, que muy a menudo ligan una cualidad como línea recta y una cantidad, como la distancia más corta. Los segundos, como: "todos los hombres son mortales", dependen de la experiencia. Ahora bien, si combinamos estas dos clasificaciones de juicios (haciendo a un lado los juicios analíticos *a posteriori* que no tienen ningún uso, porque no tenemos necesidad de recurrir a la experiencia para formular juicios analíticos), nos quedan juicios analíticos *a priori*, juicios sintéticos *a posteriori* y juicios sintéticos *a priori*. Ahora bien, juicios analíticos *a priori* como: "un triángulo tiene tres ángulos", y juicios sintéticos *a posteriori* como: "la mesa es verde", no presentan problemas particulares. Pero no ocurre lo mismo con un juicio sintético *a priori* del género: "la línea recta es el camino más corto entre dos puntos", o el de: "todo acontecimiento tiene una causa". Todo el problema de la *Crítica de la razón pura* puede formularse en estos términos: ¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori;* cómo pueden decirnos algo acerca de la realidad?

A este problema de la relación del espíritu con la realidad se le pueden dar tres soluciones: o bien la realidad crea al espíritu por medio de las impresiones (y ésta es la tesis empirista, cuya forma extrema desemboca en una especie de materialismo que sería la afirmación de que no solamente los contenidos del espíritu, sino el espíritu mismo es creado por la realidad material); o bien hay una correspondencia entre el contenido del espíritu y la realidad, correspondencia que se explicará en doctrinas como la de Spinoza y la de Leibniz por el hecho de que ambos son creados por Dios; o bien la realidad es creada por el espíritu. Esta última tesis es la de Kant, y es su formulación la que Kant denomina revolución copernicana, muy diferente, digámoslo de inmediato, de la revolución real de Copérnico, puesto que éste hacía girar la Tierra alrededor del Sol

mientras que Kant hace girar todo el universo alrededor del hombre. Pero ambos explican los movimientos aparentes por el espíritu del observador.

Kant nos hace observar que las ciencias físicas han cobrado su carácter de certidumbre a partir del momento en que sus proposiciones no han dependido ya de la simple observación, sino de una experimentación activa fundada en la deducción. En cuanto a las ciencias matemáticas, sobre las que precisamente están fundadas las ciencias físicas, se ve con facilidad que su certidumbre está fundada en la deducción. ¿No debemos hacer en lo tocante a la filosofía lo que Tales en Grecia hizo respecto de la matemática y lo que Galileo y Torricelli hicieron en Italia en lo tocante a la física? Debemos explicar los fenómenos en términos de espíritu, y no el espíritu en términos de fenómenos exteriores. Para Kant sólo hay una manera de explicar la concordancia del espíritu y de los hechos exteriores, y consiste en decir que los segundos están constituidos por el primero.

Kant opone su solución tanto a la de los racionalistas como Leibniz, como a la de los empiristas como Locke; llega inclusive a pensar que las dos soluciones, racionalista y empirista, se asemejan mucho la una a la otra; para un racionalista clásico, se trata de observar el mundo intelectual de una manera análoga a aquella en que los empiristas observan el mundo sensible. Hay una especie de empirismo racionalista que lleva a poner en segundo plano la actividad del espíritu para dar lugar a una especie de comprobación racional. Por eso mismo, la idea real de necesidad deja de tener un lugar en tales sistemas. Si tuviéramos una intuición intelectual, tal como la que afirman racionalistas como Platón, Descartes y Leibniz, no podríamos imponer las formas de nuestro espíritu a los fenómenos y nos veríamos así privados de un conocimiento real. Se ve que la revolución copernicana concebida por Kant está muy estrechamente ligada a su negación de la intución intelectual. Todo su sistema depende de esta negación o, dicho de otra manera, de la afirmación de la finitud del hombre. Porque el hombre es un ser finito no puede conocer la realidad sino a través de separaciones, como las de objeto y sujeto, forma y materia.

Los fenómenos, tal como se nos dan en el sentido común y en la ciencia están constituidos por una forma y una materia. Cuando hablamos de fenómenos hablamos de lo que nos aparece; y, según Kant, la idea misma de que hay una aparición, la palabra misma de apariencia, así como la de fenómeno, suponen

que hay algo que aparece; y este algo que es necesario poner para explicar la aparición es el noúmeno. Kant toma del vocabulario platónico los términos fenómeno y noúmeno. Para Platón, los noúmenos constituyen el mundo inteligible y los fenómenos el mundo sensible. Lo mismo para Kant; pero por una especie de paradoja, lo que podemos comprender es, según él, el mundo sensible cuando le aplicamos las formas de nuestro pensamiento. Podríamos decir que para Kant el ojo de nuestro espíritu está cerrado para aquello a lo que está abierto en Platón, y abierto a aquello para lo que está cerrado en Platón. Esto puede explicarse en parte por el progreso de la ciencia física. En tiempos de Platón no podía haber una visión científica del mundo sensible, mientras que la ciencia en la época de Kant, e inclusive ya en tiempos de Descartes, permitía la intelección de lo sensible.

Hemos dicho que los fenómenos, tal como los vemos, están constituidos por forma y materia. Veremos que las formas son las intuiciones de la sensibilidad y las categorías del entendimiento. La materia es la diversidad sensible, la multiplicidad caótica que se nos da primero. Pero muchas cuestiones se plantearían a propósito de la relación del noúmeno y esta cosa sensible anterior a la imposición de las formas, muchas cuestiones también a propósito de lo que Kant llama objeto trascendental, centro virtual de nuestras percepciones, e igualmente acerca de las relaciones de lo que Kant llama la cosa en sí y de lo que llama el noúmeno. Mencionamos aquí estas cuestiones sólo para mostrar la oscuridad de ciertos aspectos del kantismo.

Así el sistema de Kant une dos distinciones, la primera entre lo inteligible y lo sensible, que es platónica, y la segunda entre la forma y la materia, que es aristotélica. Pero la segunda no vale sino para el segundo término de la primera.

El espíritu organiza lo sensible primero por las formas de la sensibilidad que son el espacio y el tiempo. Hemos visto cómo la constitución de la geometría de Euclides y de la física de Newton llevaron a Kant a concebirlas como dos formas *a priori*, infinitas y continuas, dadas antes de toda experiencia. Hemos visto también cómo puede discernirse en Kant una doble concepción del espacio y del tiempo, según que los considere como acabamos de decirlo, como dados, y son el espacio y el tiempo de la "Estética trascendental" o que los conciba como si se constituyeran poco a poco por la actividad misma del espíritu. Por encima de estas intuiciones de la sensibilidad están las catego-

rías del entendimiento, axiomas de la percepción, anticipaciones de la observación, analogías de la experiencia, postulados del pensamiento empírico, toda una red de relaciones por las que aprehendemos la realidad mediante nuestras ideas de extensión, de intensidad, de causalidad, de sustancia, de reciprocidad, de posibilidad cuando los objetos de nuestro pensamiento concuerdan con nuestro pensamiento sólo de vez en cuando, de realidad cuando coinciden actualmente con él, de necesidad cuando el objeto de nuestro pensamiento concuerda siempre con nuestro pensamiento.

La experiencia es el producto de la acción de las formas de nuestro espíritu sobre la materia sensible. Pero para llenar el intervalo entre la abstracción de las categorías por una parte, y la materia sensible, por la otra, e inclusive las formas de intuición, Kant introdujo, en uno de los capítulos más profundos de la *Crítica* los que llama esquemas del entendimiento, productos de un arte de la imaginación, de una actividad inconsciente oculta en las profundidades del alma humana. Ya al hablar de las categorías de la modalidad habíamos reconocido el papel que desempeña el tiempo. En el esquematismo, las categorías se representan bajo su aspecto temporal. Para dar un ejemplo que pueda ilustrar el pensamiento de Kant, diríamos que la idea de la conservación de la energía es un esquema de la idea de sustancia.

Se ve que sin intución los conceptos o categorías serían vacíos y que sin las categorías las intuiciones serían estériles. El conocimiento es siempre el resultado de la cooperación de los conceptos y de la intuición, cooperación que tiene lugar en un terreno situado entre los noúmenos y la multiplicidad informe de lo sensible.

La teoría de Kant permite comprender cómo, aunque nuestro conocimiento comienza con la experiencia, no se origina en ella. Vemos también la importancia del lugar concedido a las ideas de relación, de función, de regla y de ley en la filosofía de Kant. La naturaleza es un sistema de leyes. Y este sistema está organizado por la razón humana. Aquí el hombre, aunque hayamos visto que esencialmente es criatura finita, ocupa el lugar de Dios. Sin duda, es Dios el que reina en este mundo inteligible que desde el punto de vista de la razón teórica nos está cerrado. Pero en este universo limitado en el que nos encontramos, el hombre es rey, o más bien es el ciudadano cuya razón constituye el mundo de los hechos.

su forzada simplificación, el subjetivismo no ve; el sujeto se convierte entonces en la esfera de los principios.

El prejuicio del idealismo consiste en la afirmación de que no solamente el conocimiento del objeto, sino el objeto mismo, tiene sus principios en el sujeto. Hartmann piensa que este prejuicio está ligado al olvido del problema ontológico en beneficio del problema de la teoría del conocimiento.

La teoría del conocimiento, observa Hartmann, tal como se constituyó en el siglo XIX, consiste en la afirmación de que del carácter *a priori* de las categorías puede sacarse como conclusión el carácter *a priori* del conocimiento de las categorías. Según ella, las condiciones de lo *a priori* deberían ser vistas también *a priori*. Se constituye entonces un apriorismo del conocimiento de las categorías anterior al apriorismo del conocimiento de los objetos.

Ya en Descartes se encontraba la idea de que las naturalezas simples, condiciones del conocimiento, son también conocimientos. Pero nada prueba que las condiciones del conocimiento sean conocidas. Podemos remontarnos más arriba; porque ya encontraríamos en Platón el mismo supuesto.

Contra este supuesto, Hartmann piensa que la argumentación de Locke, y en general de los empiristas, es correcta: si las ideas supremas son innatas, la conciencia más ingenua, la del niño, debe conocerlas ya. Argumentación válida, dice Hartmann, no contra el conocimiento *a priori* en general, sino contra lo que llama apriorismo de las categorías.

Estudiamos primero las teorías racionalistas, luego las teorías empiristas y después la nueva forma de racionalismo que Kant presentó. Pero al estudiar a este pensador, hemos abandonado ya lo que llamamos dogmatismo. A diferencia de los racionalistas dogmáticos, puede decirse que es un racionalista relativista, con esta reserva, no obstante, que Kant piensa que el espíritu humano es idéntico al espíritu racional en general, y que su estructura es tal que puede hacer de la experiencia un todo comprensible. Si Kant es relativista, en el sentido de que reduce todo a relaciones, en el sentido de que por lo menos con la razón teórica no podemos captar lo absoluto, sigue siendo todavía dogmático por la manera en que concibe la estructura del espíritu.

El relativismo de Augusto Comte parece más radical; afirma vigorosamente que el contenido de nuestro espíritu está relacionado con nuestra estructura corporal, en particular al número

de nuestros sentidos, y está ligado a nuestra situación en la historia; conserva la formulación dogmática de la idea de verdad como copia de relaciones exteriores mediante relaciones interiores, pero esta copia debe tener siempre en cuenta nuestro lugar en el tiempo y en el espacio. Afirma vigorosamente que la etapa positiva estará caracterizada por la sustitución de las causas por leyes. Con ayuda de la unión de sus grandes teorías de la clasificación de las ciencias y de la ley de los tres estados, nos permite formarnos una idea de la evolución de la humanidad. Pero veremos fácilmente que en el fondo de este relativismo yace todavía una especie de dogmatismo. Por otra parte, en el segundo periodo de su pensamiento, Comte vio que lo que llamaba síntesis objetiva es imposible, es decir, que no pueden reducirse todas las ciencias a la primera y más simple de ellas, a la matemática, y concibió entonces una síntesis subjetiva que lo condujo a un sistema místico.

¿Clasificaremos a Hegel entre los dogmáticos o entre los relativistas? Es un relativista en el sentido de que toda forma de conocimiento humano es para él sólo una etapa del proceso universal; y cada una de estas etapas es imperfecta, salvo la última. Es precisamente esta excepción la que hace del sistema de Hegel una forma de absolutismo dogmático. En la última etapa del desarrollo, alcanzamos la completa realidad y la completa racionalidad, que son ambas idénticas; alcanzamos un conocimiento absoluto; y así el aspecto relativista del sistema visible en todo el curso del desarrollo de la humanidad debe completarse mediante la afirmación de que en el momento que históricamente es el último, pero que metafísicamente es un instante eterno y por eso mismo sin duda el primero, poseemos la verdad absoluta.

Para Hegel la verdad es esencialmente la totalidad, es decir, según la expresión de Bradley, que en todas las etapas que van hacia la idea no hay sino errores sucesivos. La "parcialidad" es siempre errónea, como dijo Spinoza; el error no es sino verdad parcial, abstracción; cuando se le integra al conjunto desaparece. Se trata de ir siempre hacia totalidades más vastas en el seno de las cuales se desvanecerán los errores.

Como se ha dicho, hay siempre una diferencia entre lo real y el discurso que lo revela. Por eso mismo, puede decirse que en un sentido todo discurso es error. Y, sin embargo, por este error, por esta serie de errores puede alcanzarse la verdad (Kojève, p. 461).

Marx realiza a Hegel y al mismo tiempo lo destruye. Para Marx, hay que tener en cuenta siempre a la vez el sujeto y el objeto. La sensación es acción recíproca del sujeto y del objeto, y cada uno de los dos términos, sujeto y objeto, según una de sus fórmulas, se halla en un proceso continuo de demostración recíproca: el sujeto demuestra el objeto, el objeto prueba el sujeto; hay entre los dos una relación dialéctica. Marx insiste mucho en la idea de que el conocimiento no es una contemplación pasiva de la verdad, no puede ser mostrado y demostrado sino en la práctica, de manera que para él la culminación de la filosofía debe ser un cambio en el mundo. No se conoce realmente sino por la acción. Podríamos ver en Marx cierto número de rasgos que lo ligarían al pragmatismo y a lo que se ha llamado el instrumentalismo de ciertos pragmatistas.

Para Nietzsche el conocimiento es un instrumento de la voluntad de poder. Después de haber sido discípulo de Schopenhauer, insiste cada vez más en que hay que explicar biológicamente el conocimiento. De Schopenhauer conserva la idea de que el conocimiento es ilusión, pero añade la idea de que esta ilusión es útil biológicamente. El conocimiento humano se realiza mediante una serie de ficciones, como el espacio, el tiempo, la causa; a veces nos proyectamos en los objetos por un fenómeno de introyección. Nos representamos los objetos a semejanza de nosotros mismos y creamos la idea de causa. A veces, imaginamos un todo homogéneo, como el espacio y el tiempo. Pero en todos los casos, el conocimiento es interpretación, e interpretación útil. Nietzsche llega a una teoría según la cual todo conocimiento humano es una suerte de metáfora y está fundado en un antropomorfismo.

Así, podemos considerar a Nietzsche como precursor de los pragmatistas. Nietzsche criticó de diversas maneras la idea de verdad. Llega a fórmulas como ésta: la falsedad de un juicio no es una objeción contra este juicio. Califica a los juicios sintéticos *a priori* de juicios falsos, y escribe que estos juicios falsos son los más importantes para el mantenimiento de la vida. Estas citas nos permiten ver que la filosofía de Nietzsche se explica en parte por el kantismo, como ha demostrado Jules de Gaultier, en su libro *De Kant à Nietzsche* y también por el evolucionismo de Darwin.

Pero, por otra parte, nos dice que lo verdadero es lo que mantiene la vida, es lo que el conjunto de la sociedad acepta en interés de la conservación vital.

Así, unas veces lo verdadero es definido por él como lo que no es útil en la lucha por la vida, cuando dice que sólo los juicios falsos son útiles, y otras veces llega a la idea de que lo verdadero es lo útil en la lucha por la vida. Lega a fórmulas como la de: "ser verídico, ser veraz, es mentir con la sociedad, a la manera del rebaño". Las verdades son ilusiones y metáforas, creaciones del antropomorfismo.

Se ve entonces, la doble polémica de Nietzsche contra la verdad; lucha contra la concepción ordinaria de la verdad, a la vez, cuando dice que lo verdadero es destructor de la vida y cuando afirma que lo verdadero se reduce a la utilidad vital. Pero, a pesar de todo, Nietzsche no puede librarse de la idea de verdad. Busca la verdad. Cuando dice que lo verdadero es útil para la vida, o cuando dice lo contrario, se expresa siempre desde el punto de vista de la búsqueda de lo que debe decirse cuando se busca la verdad.

La influencia de Nietzsche se mezcló en algunos filósofos con la influencia de la sociología (Simmel), o con la teoría de la imaginación (Vaihinger). Este último edificó una teoría del "como si": jamás hay verdad, pero hay que hacer "como si" alcanzáramos la verdad.

Si lanzamos la mirada atrás, sobre la sucesión de las doctrinas de la verdad, podremos decir que lo que ha dominado las doctrinas durante larguísimo tiempo, desde los pitagóricos hasta Leibniz y Kant, es el estudio de la verdad tal como se la concibe en las matemáticas. Podría decirse que, con Kant, lo que comienza a dominar es la búsqueda de lo que es la verdad en física. Y en el siglo XIX, hay una concepción de la verdad influida por el biologismo, por la concepción del organismo en Hegel, por la idea de evolución, como acabamos de ver en Nietzsche.

Ya un filósofo como Mach, partiendo de la mecánica y de la física, sostiene que lo verdadero es lo que efectúa una economía de pensamiento. Asimismo, encontramos en Höffding fórmulas como: la verdad es un instrumento de trabajo; lo verdadero es lo que nos permite realizar nuestro trabajo.

Además, podríamos remontarnos más atrás en el siglo XIX y encontrar ideas que, por así decirlo, anticipan el pragmatismo. Mendelssohn escribió que la verdad es un acuerdo de los signos entre sí y con sus series; y Goethe que un pensamiento fructuoso es verdadero, que lo que es fecundo es verdadero.

Nietzsche quizá, en todo caso Marx y Dewey, e inclusive James, experimentaron profundamente la influencia de Hegel,

al mismo tiempo que lucharon contra su sistema. Marxismo, pragmatismo, quizá también las filosofías de Kierkegaard y de Nietzsche se presentan a la vez como influidas por Hegel y en lucha contra él.

La palabra "pragmatismo" no parece haber sido elegida muy bien; la palabra "pragma", de que se deriva, significa: cosa o asunto, mientras que el término pragmatismo fue adoptado porque *prattein* significa hacer. El pragmatismo quiere ser ante todo una doctrina de la acción. Sigue la dirección que Kant había indicado cuando dijo que constituimos nuestro conocimiento. Pero los pragmatistas dan a esta idea de constitución del conocimiento una significación muy diferente de la de Kant.

Examinemos las razones que hicieron que el pragmatismo se desarrollara a fines del siglo XIX. Sin duda, puede decirse que hubo pragmatistas en la Antigüedad. La palabra podría aplicarse a sofistas como Protágoras, que decía que el hombre es la medida de todas las cosas. En efecto, Nietzsche, que es un pensador muy afín al pragmatismo y que puede considerarse como uno de sus grandes precursores, y el pragmatista inglés F. C. S. Schiller reivindicaron a Protágoras como uno de sus predecesores. Pero es también un hecho que la formulación clara del pragmatismo no se hizo sino a fines del pasado siglo. Esto puede explicarse por el estado de la biología, de la psicología y también por la situación de la religión y de la crítica de la ciencia en esa época.

Con Darwin la biología enseñó en ese momento que hay una lucha por la vida y que los órganos de los seres vivos que se conservan en el curso de la evolución son los que resultan útiles para esta lucha. Por tanto, si la inteligencia se desarrolló es porque era útil; y de esta manera nos encontramos muy cerca de la idea de que la verdad y la utilidad coinciden muchas veces.

En segundo lugar la psicología enseñaba que todo lo que está en el espíritu está dirigido hacia algún fin. Como dice William James en su *Psicología,* todo acontecimiento mental es teleológico y el espíritu está siempre tendido hacia el futuro.

Al mismo tiempo, el desarrollo de las geometrías no euclidianas y la idea de que entre todas las geometrías posibles es la comodidad la que nos indica cuál habremos de elegir para el estudio del mundo físico; luego, en el dominio de la física, el hecho de que ciertos grandes físicos como Maxwell recurrían a hipótesis diferentes según los casos, teoría de la emisión y teoría de la ondulación, y de manera general la importancia de

las hipótesis en la que insistían Henri Poincaré, Pierre Duhem y Édouard Le Roy, todos estos elementos contribuyeron a la formación del pragmatismo.

Por otra parte, hay que tener en cuenta elementos religiosos, y esto sobre todo en los países en que el pragmatismo se desarrolló de manera más explícita, es decir, en Inglaterra y los Estados Unidos. A fines del siglo XIX muchos filósofos rechazaron las teorías absolutistas de los hegelianos por pensar que no ofrecían al hombre la posibilidad de dirigirse personalmente a un Dios personal. El monismo hegeliano se consideró como el enemigo de la libertad y de una concepción verdaderamente religiosa. Este aspecto del pragmatismo se ve particularmente en el libro de William James intitulado *La voluntad de creer*. Según él, nuestra creencia tiene influencia sobre la posibilidad misma de nuestras acciones; y así como un hombre salta más fácilmente un arroyo cuando cree que puede hacerlo, así nuestra creencia en un mundo mejor podrá contribuir a hacer mejor el mundo; James llega inclusive a decir que Dios depende, en su existencia, de nuestra creencia en él. En Francia, Le Roy desarrolló una teoría según la cual la creencia en el milagro hace posible éste. Sin duda, había que estudiar también las relaciones entre el pragmatismo y el modernismo en cuanto afirmación de un desarrollo de los dogmas y de la Iglesia. Pero no hay que creer que el pragmatismo sea un movimiento específicamente religioso. Sin duda, en algunos pudo conducir a la religión; en otros, como en el filósofo italiano Papini, acompañó durante cierto tiempo a una especie de ateísmo nietzscheano. En otros, aún, como Dewey y sus discípulos, es puramente naturalista.

Después de estos diferentes elementos del pragmatismo hay que considerar un cierto número de concepciones generales que explican su desarrollo en esta época. Queremos hablar de la importancia concedida a las ideas de tiempo y de valor. La idea de tiempo cobró una importancia cada vez mayor a partir de las teorías de la evolución, en particular a partir de la de Lamarck, por una parte, y a partir de la filosofía de Hegel, por la otra. En efecto, el pragmatismo de Dewey tiene su origen en ciertas concepciones hegelianas, en la idea de que hay que tomar las cosas en su crecimiento, en su desarrollo. Pero aunque Hegel haya visto en el porvenir un aspecto fundamental del tiempo, esta idea de la preeminencia del porvenir es mucho más fuerte en las teorías pragmatistas que en Hegel. Partiendo de esta

idea los pragmatistas critican la concepción clásica de verdad. El error de los sistemas clásicos es haberla concebido como la copia de una realidad preexistente. La verdad se consideraba retrospectiva. Pero según James, debe considerarse prospectiva, es decir, que las ideas no deben juzgarse según los principios de que se derivan, sino según sus consecuencias. Si tenemos la idea verdadera de una silla o de una puerta, la verdad de estas ideas consistirá en el hecho de que podemos sentarnos en esta silla, abrir esta puerta. Inclusive respecto de las cosas más alejadas de la vida práctica, juzgaremos según las consecuencias; si digo que César pasó el Rubicón y que éste es un juicio verdadero, es porque las consecuencias de este juicio son coherentes con el conjunto de otros juicios que aceptamos desde ahora.

Por otra parte, la idea de valor se desarrolló en el siglo XIX y a consecuencia de este desarrollo los pragmatistas se vieron llevados a preguntarse si la verdad no era un valor en el mismo sentido que el bien y que la belleza; y para ellos este valor se identifica a menudo con la utilidad, entendida en un sentido más o menos general. De esta manera llégase a vincular lo verdadero y lo bueno ya que, como dice James, lo verdadero es lo equivalente a lo bueno en el dominio del conocimiento, o, todavía, lo que nos hace avanzar en el dominio del pensamiento como lo justo nos hace avanzar en la acción. Una ley más general es mejor que una ley particular, porque realiza una mayor economía de pensamiento.

Estas observaciones nos permiten comprender una definición que dio del pragmatismo el filósofo René Berthelot. Lo definió como un romanticismo utilitario. Lo que hemos dicho a propósito de la importancia que otorga a las consecuencias de las ideas y de las creencias nos muestra su aspecto utilitario. En cuanto a su romanticismo, puede descubrirse en su insistencia en la idea de organismo, en su vitalismo, en su dinamismo, y también, particularmente en James, en el lugar que concede a las ideas de aventura, de azar, de riesgo, a todo lo que James llama el aspecto no aprehendido de la existencia.

Una tercera idea, ligada a las de tiempo y valor, y también a las de consecuencia y comodidad es la de acción. Se ha dicho que si el pragmatismo ha encontrado sus principales exponentes en Inglaterra y los Estados Unidos, si se ha manifestado principalmente como una filosofía anglosajona es por la importancia que otorga a la idea de acción.

Después de haber visto las condiciones que han permitido el

desarrollo del pragmatismo, podemos tratar de definirlo de manera más precisa. Hemos visto, cuando hablamos de sus orígenes en la psicología, que insiste en la significación, en el hecho de que el pensamiento está vuelto hacia alguna cosa. Peirce, el filósofo que empleó por primera vez la palabra pragmatismo y que puede considerarse como fundador de la doctrina, formuló el principio de que cuando hacemos un juicio debemos ver ante todo, muy claramente, qué diferencia hay en el hecho de afirmar o en el de negar la verdad de este juicio. James, interpretando lo que se ha llamado principio de Peirce, dice que lo importante no es forzosamente que esto cause una diferencia en la práctica, sino que la diferencia sea precisa. El pragmatismo es, en efecto nominalista y sólo cree en lo individual.

Una idea verdadera es una idea que opera; el pragmatismo buscará siempre lo que James llamó valor monetario (*cash-value*), de nuestras ideas. Es necesario siempre que nuestras concepciones nos conduzcan a momentos particulares de la experiencia.

Se ve cómo todos los problemas, desde el de la existencia de una silla hasta el de la existencia de Dios, se le plantearán al pragmatista en términos de valor, de acción, de consecuencia. Fuera de nosotros no hay ninguna verdad hecha.

Se pueden distinguir diferentes matices del pragmatismo. Tenemos el pragmatismo de James caracterizado por su teoría de la voluntad de creer y su empirismo radical, que habremos de estudiar. Hay el pragmatismo de Schiller al que llama humanismo; según él, el hombre hace la verdad, la verifica en el sentido más estricto de la palabra y esta verificación, esta confección de la verdad se efectúa en el momento en que se perciben la coherencia y el beneficio de sus consecuencias; por otra parte, Schiller insiste en el elemento social de la verificación, en la importancia del acuerdo entre los hombres. Tenemos el pragmatismo de Dewey, al que se ha llamado instrumentalismo o funcionalismo. El hombre es esencialmente un ser que se encuentra frente a problemas por resolver; y el pensamiento es el instrumento que posee para resolverlos, es decir, para disolver los conflictos en una acción cómoda. La situación nos plantea problemas y el pensamiento ofrece las respuestas. El hombre está siempre en busca de la verdad, transformando una situación indeterminada en determinada. El pragmatismo naturalista y experimental de Dewey es muy diferente del de James y está mucho más cerca del evolucionismo, y, en el fondo, del hegelianismo. No admite de ninguna manera la legitimidad de la fe. Pone su confian-

za en la razón, una razón que estará siempre muy cerca de la experiencia. Tiene confianza en la naturaleza humana aparte de toda idea trascendente. El hombre, con sus útiles de la inteligencia y de la ciencia, resolverá poco a poco sus problemas. Además, en el interior de la evolución, Dewey reconocía satisfacciones estéticas y morales, y de esta manera parece ampliarse el horizonte naturalista de esta clase de pragmatismo.

Mead trata de unir el pragmatismo con algunas de las enseñanzas de las primeras obras de Whitehead. Así, en Dewey y Mead tenemos un esfuerzo para dar al pragmatismo más amplitud de la que tiene en algunas de sus formas más estrictas.

Habría ocasión también de mencionar el pragmatismo romántico y religioso que fue en un cierto momento el del italiano Papini, y el pragmatismo religioso de ciertos filósofos franceses. Pero este último, en realidad —particularmente el que a veces se ha llamado pragmatismo de Blondel—, es muy diferente del que hemos estudiado con el nombre de pragmatismo.

Sin duda, el pragmatismo ha contribuido a darnos de la verdad una concepción más precisa, más temporal y activa. Pero puede preguntarse a los pragmatistas, ya que justamente quieren que se precisen los términos, qué sentido preciso atribuyen a las palabras: consecuencia, efecto, operación, etc. A veces, parecen emplear estas palabras en un sentido estrictamente utilitario; pero a veces también creen poder llamar consecuencia de la idea al hecho de que ésta armonice con otras ideas. Si una idea logra formar con las otras una totalidad coherente, es verdadera. Vemos que hay toda una escala de significaciones de la palabra consecuencia, que va desde la utilidad práctica hasta la coherencia racional, y esta diversidad hace extremadamente difícil el diálogo con el pragmatista.

En segundo lugar, los pragmatistas se ven llevados a definir la verdad como lo que puede cambiar la experiencia de manera favorable a nosotros. Pero, como ha observado Russell, los dos términos: alteración de la experiencia de manera favorable y, verdad, no pueden juzgarse equivalentes. Puede haber transformaciones de la experiencia en algo más satisfactorio que no constituyan verdades en manera alguna.

En tercer lugar, si consideramos ahora la idea de utilidad y la de consecuencia, y tratamos de averiguar hacia qué se dirigen esta utilidad y estas consecuencias, veremos que, so pena de vernos lanzados a un proceso que nos conduciría al infinito, debemos pensar que estas consecuencias han de juzgarse en relación

con algo que es un bien en sí mismo. Si una cosa es buena en virtud de sus consecuencias y éstas a su vez en virtud de sus consecuencias y así sucesivamente, tendríamos un regreso al infinito. Como ha dicho Aristóteles, debemos detenernos en alguna parte; y esta necesidad es más visible aquí que en el caso en que Aristóteles la ha invocado.

La teoría que reduce la verdad a las consecuencias de la idea se destruye a sí misma, ya que es necesario conocer estas consecuencias y saber que estos conocimientos son buenos; y puesto que, por último, es necesario saber qué significa la palabra: bueno. De tres maneras la idea de verdad se introduce así en el juicio de las consecuencias y no puede, por tanto, ser definida por ellas.

Es muy difícil eliminar de la idea de verdad la afirmación de que no es indiferente que los términos cuya existencia afirmamos estén o no presentes en la experiencia. Por ejemplo, respecto de la existencia de Dios, James nos dice que lo importante es saber si la creencia en Dios tiene resultados beneficiosos o no; se tratará simplemente de saber si esta creencia tiene resultados satisfactorios. Hagamos a un lado por el momento nuestra observación anterior, a saber, la de que es necesario que haya una verdad a propósito de estos resultados satisfactorios; vemos que, mediante tales observaciones, no se hace sino identificar la verdad con sus consecuencias, y destruir realmente la idea de verdad.

Por último, habría que hacerle al pragmatista la pregunta de si su doctrina es coherente consigo misma. Ya que, al decir que la verdad de una idea estriba en su operación, ¿no corremos el riesgo de destruir la idea misma de verdad? Cuando juzgamos que una proposición es verdadera, tenemos conciencia de afirmar algo distinto del hecho de que esta proposición tiene consecuencias útiles. Para nosotros, no hay sinonimia entre: tener consecuencias útiles, y: ser verdadero. Es un punto que Platón ha sacado a luz en varios de sus diálogos: la teoría pragmatista, aun si fuera una explicación satisfactoria de la verdad no sería una descripción verdadera en la manera en que consideramos la verdad. Ahora bien, William James ha dicho a menudo que una filosofía debe tomar los hechos tal como se presentan en la experiencia.[3]

3 Se ha observado que todo empirismo, todo relativismo y todo historicismo se destruyen a sí mismos desde el momento en que ponen su propio valor, ya que afirmarse es afirmarse como válido, independientemente de

Después de haber analizado en sus diferentes formas el relativismo (relativismo de Kant, de Augusto Comte, teorías de Marx y de Hegel, pragmatismo) llegamos a otras concepciones que se desarrollaron al mismo tiempo que el pragmatismo o después de él. Y es muy notable que, en su conjunto, éstas no sean ya teorías relativistas. De la misma manera que en el momento en que hablamos de Kant vimos una teoría que ya podíamos llamar relativista y pasamos así al relativismo, de igual manera vemos ahora, a fines del siglo XIX, pasar al relativismo a nuevas teorías que podríamos calificar de neodogmáticas, muy diferentes por lo demás del dogmatismo racionalista y de los dogmatismos empiristas que hemos estudiado. Son el empirismo radical de William James, el bergsonismo, el neorrealismo y el realismo crítico, y, por último, las teorías vinculadas a la fenomenología.

En el momento mismo en que desarrolla su pragmatismo, William James expone bajo el nombre de empirismo radical otro aspecto de su filosofía. Hemos hablado ya de este empirismo radical cuando mostramos cómo es necesario rebasar la oposición entre el dogmatismo empirista y el racionalista. Este empirismo radical saca, en efecto, sus argumentos a la vez del racionalismo y del empirismo; muestra la presencia en la experiencia no sólo de términos, sino de relaciones. En general, los empiristas no ven sino términos sin conexión, aunque haya habido excepciones como la de Hume, que trató de ligar los términos por la fuerza extraña que llamó hábito y creencia. Por

las circunstancias particulares. Así, la negación relativista de la verdad se destruiría finalmente a sí misma. Dicho de otra manera, y más en general, el que pone el valor absoluto de la evolución afirma algo que no evoluciona y que es este valor absoluto mismo; en otras palabras, la idea de movimiento no es movimiento.

¿Qué alcance debemos conceder a esta argumentación? Tal vez no hay que ver sino una expresión de la convicción humana. El hombre, cuando pone un juicio, lo pone como si valiera independientemente de las circunstancias particulares. En este sentido, la afirmación misma de que no hay sino condiciones particulares será considerada como una afirmación general y que por consiguiente se destruiría a sí misma.

Pero si es legítimo ver allí una condición de las afirmaciones humanas, sería ilegítimo pensar que puede partirse de allí para afirmar un dominio de verdades absolutas. La inteligencia humana es de tal naturaleza que toda verdad que pronuncia, inclusive si es la verdad de la universal relatividad, se manifiesta como verdad absoluta. Pero en este hecho no hay una destrucción necesaria de la afirmación de las verdades particulares; tenemos solamente que observar que toda verdad, refractada en el medio del espíritu humano, cobra el aspecto de verdad absoluta, se expresa en forma de verdad absoluta.

otra parte, los racionalistas, viendo que los empiristas no tenían en cuenta las relaciones, y de acuerdo con ellos en lo tocante a que no hay relación en la experiencia, colocaban la fuente de las relaciones en el espíritu; por tanto, es el espíritu el que llevaría consigo las ideas de causalidad, de sustancia, etc. Pero James, al mostrar que tanto la relación como los términos relacionados están incluidos en la experiencia, que en ésta hay inclusive conjunciones y preposiciones, sentimientos de "con" y de "cerca de", nos muestra a la vez la insuficiencia del racionalismo y del empirismo.

En segundo lugar, este empirismo radical afirma que no hay que poner de un lado la idea o la imagen de la cosa y de otro lado la cosa. La idea que tengo de la mesa y la mesa misma, nos dice James, no son dos cosas diferentes. Es exactamente la misma cosa la que recibe el nombre de mesa o de idea de mesa, según que sea considerada en relación con objetos físicos como sillas o puertas, o en su relación con objetos psicológicos, como por ejemplo, en este momento, una exposición del empirismo radical. Por tanto, no debemos duplicar la realidad de la mesa mediante la realidad de la idea. Tenemos una sola realidad que unas veces aparece en un contexto y otras veces en otro. Nos deshacemos así de la teoría de las ideas representativas tal como se había desarrollado en la escuela cartesiana y tal como los empiristas la habían conservado. Podríamos relacionar, a este respecto, el intento de James con el de Berkeley y también con la teoría de Bergson, de la que diremos unas palabras más tarde, y con las teorías empiriocriticistas.

Este aspecto de la filosofía de James podría complementarse con lo que escribía desde su *Psicología,* cuando mostraba que el niño no hace primero distinción entre interioridad y exterioridad, y se coloca fuera de toda separación entre sujeto y objeto.

La filosofía de Bergson se constituyó casi al mismo tiempo que el pragmatismo y el empirismo radical. Hay muchos puntos de acuerdo entre Bergson y el pragmatismo, ya que ambos insisten en la importancia de la acción en todas las grandes funciones del espíritu; y a pesar de todo, este acuerdo es superficial; ya que, para el pragmatismo, la consideración de la acción es necesaria para la definición de la verdad, mientras que para Bergson la acción y lo que podemos llamar consideraciones pragmáticas deben ponerse aparte, si queremos buscar la verdad. En otras palabras, Bergson condena la intrusión de la acción en nuestra búsqueda de lo verdadero, y en este sentido su teoría es un antipragmatismo.

Hasta ahora hemos dejado de lado las filosofías que se han esforzado por fundarse en una especie de intuición mística, como la de Plotino. Quizá hubiera habido ocasión de mostrar, por ejemplo en el momento en que llegamos a la filosofía de Kant, que en esta época ciertos filósofos se opusieron al pensamiento del siglo XVIII, no como Kant oponiéndole el entendimiento en cuanto éste informa los fenómenos, sino oponiéndole la emoción y el sentimiento. Tal es el caso de Hamann y de Jacobi que afirmaban que todo conocimiento debe ser conocimiento inmediato, tanto si es conocimiento del mundo exterior como si es conocimiento interno. Más tarde, Schelling, por una parte y Schopenhauer, por la otra, insistirán en la intuición mediante la cual podemos rebasar el mundo del entendimiento y de los fenómenos.

La filosofía de Bergson es una filosofía de la intuición. Pero debemos primero subrayar la diferencia entre la intuición bergsoniana y otras concepciones de la intuición. En Platón hay una intuición cuando, rebasando los procesos de razonamiento, nos unimos a la realidad suprema. Hay una intuición cartesiana que es la comprensión, en un acto instantáneo, de los diferentes momentos del tiempo. Hay la intuición sensible tal como la concibe Kant en la "Estética trascendental", intuición que, mediante el espacio y el tiempo, dos totalidades infinitas presentes en la conciencia como infinitudes, constituye y organiza nuestra experiencia.

Pero no sólo la palabra intuición tiene sentidos diferentes en filósofos distintos, sino que en el mismo filósofo tiene significaciones y valores diferentes. Por ejemplo, lo que podemos llamar intuición de las Ideas en Platón es diferente de lo que podemos llamar intuición del Bien, que está más allá de las Ideas y que es su origen. La intuición de las naturalezas simples en Descartes no es por completo del mismo género que la intuición de aquella naturaleza simple supremamente existente y superabundante que es Dios. Y en Kant hay por lo menos tres conceptos de intuición: la intuición intelectual que es creadora de su objeto y está reservada a Dios, las intuiciones que son al mismo tiempo formas de la intuición, el espacio y el tiempo, y por último el fundamento de estas intuiciones, así como de las categorías y de las ideas, que es el Yo trascendental captado en un acto único del espíritu. Según Kant, es la ausencia de intuición intelectual en el hombre la que hace necesaria la intuición sensible. Esta negación de la intuición intelectual en el hombre, que constituye

la finitud misma de éste, es precisamente lo que niegan los sucesores de Kant como Fichte, Schelling, Hegel; y, en todo caso, en Schelling nos encontramos a menudo muy cerca del pensamiento bergsoniano.

En Bergson encontraremos asimismo sentidos o por lo menos aspectos muy diferentes de la intuición. La intuición del yo como duración en los *Datos inmediatos* no es lo mismo que la intuición del pasado en *Materia y memoria,* ni que la simpatía intelectual, forma en que aparece la intuición en la *Evolución creadora.* Digamos, no obstante, que para Bergson estos términos tienen una significación común que es: conocimiento del espíritu por el espíritu.

Aunque la intuición bergsoniana sea comparable a la platónica por su común oposición al discurso y al razonamiento, y todavía más claramente a la intuición de Schelling, la concepción de Bergson es, no obstante, diferente de todas las demás, por la conexión que establece entre su teoría de la intuición y su teoría de la duración. Para él, como para Schelling, la intuición es el acto por el cual nos unimos a nosotros mismos, por el que nos vemos inmediatamente a nosotros mismos, es decir, sin ningún intermediario; y esta idea de inmediaticidad es la característica más general de todas las formas de intuición que hemos tratado de definir. Pero el yo bergsoniano es un yo que cambia sin cesar, es una duración; tal es su carácter esencial.

En la *Introducción a la metafísica,* Bergson definió la intuición como el acto por el que nos es revelada la realidad absoluta. En efecto, las ideas y los conceptos no nos dan nunca sino puntos de vista parciales sobre la realidad, parciales porque son exteriores. Así, cuando se trata del movimiento, por más que añadamos conceptos o ideas los unos a otros, no tendremos jamás la intuición del movimiento. Para tenerla, hay que colocarse en el movimiento mismo. De hecho, todo acto verdaderamente profundo del espíritu consiste para él en colocarse en el centro de lo que quiere estudiar, por una especie de salto. Ya sea en la contemplación de un paisaje, en la concepción de una obra de arte, o inclusive de una disertación, hay un momento en que vemos de golpe el centro del que podemos hacer surgir las ideas. Entonces, hemos abandonado todos los puntos de vista y por eso mismo vemos la solución.

En la *Evolución creadora,* Bergson llama a la intuición simpatía intelectual. Se manifiesta entonces, para usar términos hegelianos, como una especie de síntesis de la inteligencia y del

instinto. Parte de la idea de que el impulso vital se ha dividido en dos grandes corrientes: una que va hacia el instinto y otra que se dirige a la inteligencia. Pero en ninguna de estas dos direcciones puede encontrar respuesta satisfactoria a los problemas que nos planteamos. La inteligencia se plantea preguntas a las que no puede responder, y el instinto, que sí podría responder, no se hace preguntas. La inteligencia permite al hombre adaptarse a situaciones nuevas; y el instinto proporciona respuestas adaptadas a situaciones definidas. Pero en la inteligencia la posibilidad de adaptación carece de contenido y se convierte en forma vacía, mientras que, por otra parte, el instinto es ciego. Tenemos una inteligencia que es un conjunto de formas sin contenido y un instinto que es puro contenido sin forma. Habría que tratar de unirlos. En cierta medida, podríamos comparar aquí el pensamiento de Bergson con el de Kant cuando muestra cómo los conceptos y las formas de la intuición deben completarse unos a otros. Lo que Bergson quiere es ampliar y liberar el instinto mediante la inteligencia, y dar un contenido a la inteligencia gracias al instinto. Esto es posible, nos dice, porque inclusive en el hombre hay residuos de instinto, zonas oscuras alrededor de la inteligencia. Se trata de resorberlas, de hacerlas penetrar en la inteligencia que por eso mismo se aligerará. Según Bergson, los grandes progresos de la ciencia, el descubrimiento del cálculo infinitesimal, por ejemplo, provienen de que se introdujo de golpe en el dominio de la inteligencia algo que nos acerca a este movimiento que constituye lo esencial de las cosas. Cada uno de los momentos de este progreso constituye un sondeo en la duración.

En el prefacio a *El pensamiento y lo móvil* Bergson insiste en el carácter espiritual de la intuición. La intuición es el conocimiento del espíritu por el espíritu.

Estas definiciones no se contradicen unas a otras; se completan mediante sus diferencias mismas. La teoría de la intuición es una teoría, no es una intuición, y por una serie de aproximaciones es como se puede dar la idea de la verdadera intuición. Queda por decir que al afirmar que la intuición es el conocimiento del espíritu por el espíritu, Bergson cree haber mostrado lo que hay de común entre las diversas definiciones que ha dado.

Esta teoría de la intuición quizá no es la parte más sólida del bergsonismo, y, en todo caso, depende de la afirmación de la física de que la duración es la esencia de las cosas. Lo que hay que subrayar es que tenemos aquí una filosofía que tacha de

falso todo lo que constituye la esencia de la filosofía occidental, de la filosofía en general, a saber, que hay que conocer bajo forma de eternidad, que todo conocimiento verdadero se realiza *sub specie aeternitatis*, mientras que para Bergson se realiza *sub specie temporis* ya que la esencia del universo es su carácter móvil.

Hay un aspecto de la filosofía de Bergson que podemos vincular a lo que hemos dicho del empirismo radical. Es la teoría de las imágenes contenida en las primeras páginas de *Materia y memoria*. Dice ahí, sobre poco más o menos, lo que afirma William James, a saber, que para una mirada ingenua, desprevenida, no influida por la filosofía, el hombre está colocado ante lo que Bergson llama imágenes, que no son ni objetivas ni subjetivas.

Esta teoría de las imágenes ha contribuido sin duda, con las teorías de James, a la formación de otras teorías como el neorrealismo. Es una negación de la teoría de las ideas representativas tal como la concebían los cartesianos.

Según Bergson, por la percepción pura alcanzamos lo absoluto, o por lo menos un absoluto, el que es el mundo exterior, mientras que por la intuición alcanzamos el absoluto que es el espíritu. Por la percepción pura participamos en la totalidad de la naturaleza. Pero hay que añadir que esta percepción pura no es sino un límite. Volvemos a encontrar aquí el método de Bergson que se esfuerza siempre en mostrarnos primero, en su mayor pureza, las posibilidades del hombre, para hacérnoslas ver en seguida mezcladas de toda suerte de elementos que alteran esta pureza primera, o más bien todavía, esta pureza lógica.

El final del siglo XIX es un momento en que los filósofos manifiestan su voluntad de legitimar el conocimiento, de negar la idea de un incognoscible, tal como Herbert Spencer la había formulado, o de una cosa en sí como la había formulado Kant. Esto se ve particularmente en Schiller, en *Los enigmas de la Esfinge*. Sostiene que nada debe ser ni es desconocido al conocimiento humano, con tal de que tenga suficiente audacia. Podemos encontrar esta negación del agnosticismo en Bergson. Para él estamos en contacto con lo absoluto, e inclusive más que en contacto con él; en nosotros mismos alcanzamos lo absoluto, y la teoría de la percepción pura en *Materia y memoria* nos hace ver que participamos en la naturaleza, que estamos colocados en la naturaleza y que percibimos las cosas no en nosotros mismos, propiamente hablando, sino en ellas. Así como el conocimiento instintivo de los animales es una especie de simpatía que hace

que un ser sienta desde el interior a otro ser, ya por simpatía, ya por antipatía, cuando uno de los dos siente en qué punto debe herir al otro para matarlo, así la percepción nos mete en las cosas. Esta afirmación del carácter absoluto del conocimiento, ya sea el conocimiento de nosotros mismos, la percepción pura o el instinto, se encuentra también en lo que Bergson dice de la ciencia. En efecto, dista mucho de ser ese negador de la ciencia que a menudo se ha dicho que es. Para él, la ciencia nos da un conocimiento absoluto de la materia; ya que la materia se hace gracias a un movimiento análogo a aquel por el cual la ciencia se realiza. Un mismo análisis, una misma descomposición explica la formación de la ciencia y la formación de la materia. Ambas son análisis y descomposición. La ciencia no hace sino buscar el movimiento por el cual se forma la materia. También podemos decir que tocamos ese absoluto que es el espíritu mediante la intuición, y que por la ciencia tocamos el absoluto que es la materia.

De esta manera, según Bergson, el mundo entero está abierto al conocimiento, pero a formas muy diversas del conocimiento. La materia a la física, las cosas a la percepción pura, los seres vivos al instinto y nosotros mismos a la intuición.

Lo que acabamos de decir de la ciencia y de la manera en que según Bergson separa las formas, nos muestra una creencia análoga a la que vimos en el origen de las teorías del conocimiento, a saber, que lo semejante conoce lo semejante. El empirismo radical de James y la teoría de las imágenes de Bergson, como hemos dicho, tienen ciertos puntos en común; ambos insisten en la unidad de lo que está *en* el espíritu y de lo que está *en* las cosas. E inclusive estas expresiones: en el espíritu y en las cosas son inexactas; la palabra *en* no tiene aquí sentido. Hay simplemente dos series de fenómenos en las cuales se intercalan nuestras representaciones. Cuando se intercalan en la serie de fenómenos que son cosas son cosas, y cuando se intercalan en la serie de fenómenos que son espíritus son percepción. Si percibo un objeto, no estoy yo aquí y el objeto allá; en cierta forma, estoy *en* el objeto. La percepción de un punto se efectúa por mí, pero se realiza en el punto. Se ve que tal manera de representarse los hechos exige una especie de revisión de la concepción cartesiana del espacio.

En James, esta afirmación misma cobra la forma de lo que él llama teoría monista de la experiencia: lo representado y lo que *es* son una y la misma cosa. Rebasamos aquí la idea del

conocimiento de lo semejante por lo semejante; es la idea de unidad o de identidad que habíamos visto en su aspecto racionalista en Parménides la que reaparece aquí a un nivel empirista.

El neorrealismo ha sido desarrollado particularmente por algunos discípulos del filósofo inglés Russell. Hay una afirmación realista inherente al pragmatismo; James ha dicho que la teoría pragmatista no sería comprensible si no hubiera un obstáculo a la acción humana. Pero el neorrealismo, aunque, como hemos dicho, haya sido desarrollado por varios discípulos de James, es también una reacción contra el pragmatismo, en particular contra su elemento romántico, a veces religioso. E inclusive el aspecto utilitario pasará a segundo plano en el neorrealismo: la verdad se ve gracias a las consecuencias, pero se explica por la identidad con la realidad.

El neorrealismo, por influencia a la vez de James y de Russell, pero sobre todo de Russell, liga el problema del conocimiento al de las relaciones. En efecto, Russell había mostrado que toda teoría idealista implica la afirmación de que cuando una cosa es conocida se torna diferente de lo que era antes de ser conocida. Esto es muy claro particularmente en Kant: conocer una cosa es situarla en relaciones que la tornan completamente diferente de lo que era antes, puesto que se la coloca dentro de los marcos del espacio y del tiempo, de la causalidad, de la sustancia, etcétera.

Y esta afirmación, en otra forma, aparece igualmente clara en Leibniz. Pero, según Russell y los neorrealistas, afirmar que el conocimiento cambia el objeto del conocimiento es dar una visión completamente falsa del conocimiento; si ése fuera el caso, no podría llamarse conocimiento del objeto. Para admitir que hay conocimiento verdadero es necesario aceptar también que hay relaciones que no cambian los objetos por el hecho de que estos objetos entren en aquellas relaciones. Es necesario admitir que las relaciones no cambian los términos entre los que tienen lugar. Más aún, el libro que Russell ha escrito acerca de la filosofía de Leibniz tiene por objeto, ante todo, mostrar que una filosofía que se apoya en la idea de que un término cambia según la relación de que pasa a formar parte, o que es constituido por esta relación, conduce a un monismo completo; según Russell, si Leibniz hubiera sido lógico debería haberse sujetado a la filosofía de Spinoza. El monadismo es una teoría inconsecuente. Una vez que se admite que los términos son constituidos por las relaciones, se ve uno llevado a

decir que no hay sino una cosa única que es el conjunto del universo, y se ve conducido al monismo.

Sin duda, la cuestión de saber si en el conocimiento transformamas el término que conocemos es muy difícil de resolver, por no decir imposible; ya que, como dicen los neorrealistas, el caso del conocimiento es único, y no puede compararse con el caso de ninguna otra relación. La único que podemos decir, según ellos, después de todo, es que no hay ninguna razón para creer que el conocimiento transforma su objeto. Podemos ir más lejos, si tomamos en cuenta la manera en que el conocimiento se presenta a nuestro pensamiento: si transformara su objeto, no sería conocimiento del objeto; si queremos describir el conocimiento sin destruirlo, habremos de decir que pertenece al género de relaciones que no cambian sus objetos. Debemos rechazar, pues, la concepción de un conocimiento transformador.

De esta manera, volvemos a encontrar la idea de James de que entre una idea y la cosa que representa hay identidad. Ésta es, también, una de las afirmaciones neorrealistas: un mismo término puede encontrarse en contextos diferentes. Así, la mesa puede encontrarse, como es el caso en este momento, en el contexto de una discusión entre idealismo y realismo, o puede hallarse en un contexto silla-pared. En el primer caso sería la mesa-idea, en el segundo la mesa-cosa. Pero es una y la misma mesa. Podemos así deshacernos de la dualidad de la mesa-idea y de la mesa-cosa con ayuda de la dualidad del contexto en que la mesa entra. Tal es la concepción del monismo epistemológico.

El neorrealismo ha cobrado formas muy diversas; a veces se ha ligado a una teoría fisiológica y materialista (Holt, Montague); insiste entonces en el hecho de que la conciencia es un proyector que ilumina un campo independiente de ella, o bien la compara con una forma de energía. A veces, insiste sobre todo en el hecho de que no solamente hay cosas como la mesa y la silla, sino también cosas como las figuras matemáticas, las esencias (Perry, Marvin). Hay en el neorrealismo, al lado de una teoría de la existencia concreta, una afirmación de las esencias abstractas. Pero en los dos casos lo que quiere disminuir y relegar a segundo plano es el papel de la conciencia. Para él hay un campo de experiencia y el conocimiento no hace sino iluminarlo; jamás es creador.

Alexander y Whitehead han partido del neorrealismo o más

bien han tropezado con él y han expuesto teorías muy vastas, auténticas metafísicas.

El conocimiento, dice Alexander, no es una relación única en la experiencia; deberíamos emplear la idea y la palabra de conocimiento de manera mucho más vasta y general de lo que lo hacemos; a este respecto, podríamos vincular sus ideas a las de Bergson e inclusive a las de Claudel en su Arte poético.

En cierto sentido los objetos, en cuanto influyen unos en otros, se conocen. La única diferencia entre el conocimiento humano y este conocimiento implícito es la conciencia. El conocimiento es un caso de la copresencia. Se produce cuando hay copresencia de una conciencia y de una cosa. Pero, ya que la conciencia no es transformadora esto no distingue el conocimiento humano de una manera muy profunda, desde el punto de vista metafísico, de aquel que los objetos tienen unos de otros.

La teoría de Whitehead es dinámica. Para él, conocimiento es un acto por el cual un sujeto capta un objeto. Para Whitehead no hay razón de separar profundamente el conocimiento de las demás actividades de la naturaleza, ya que en ésta todo es acto de captar. Por doquier hay captación y asimiento de los fenómenos, los unos por los otros, y tanto en Whitehead, como en Alexander, encontramos la afirmación de que el conocimiento es un rasgo fundamental de lo real y no algo reservado a la conciencia humana. En estas dos teorías podemos ver ejemplos de lo que Sheldon ha llamado el gran objetivismo, tendencias hacia lo que podríamos llamar pan-objetivismo. Todo lo que prehendemos es real, todo aquello con lo que somos copresentes es real.

Al lado de Alexander y de Whitehead, podemos mencionar a Bertrand Russell cuya teoría, como ya hemos dicho, es uno de los orígenes de todo este movimiento. Su concepción, que por lo demás ha sufrido variaciones según las épocas de su pensamiento, se descompone en varios elementos; encontramos en él, primero, ciertas afirmaciones a propósito del conocimiento matemático, de cuyo estudio partió Russell; sin duda, en sus últimas obras no es sino un conocimiento verbal; se opone a la vez a los empiristas y a Kant; el conocimiento matemático no es ni *a priori* ni *a posteriori;* es esencialmente verbal, como cuando decimos que un metro se compone de cien centímetros. Así también, los números serán una ficción lógica. Y mediante estas ficciones, estas irrealidades, comprendemos el mundo real transformándolo en algo abstracto. Pero Russell no parece haber

llegado jamás a resolver el problema de saber cómo es que este conocimiento verbal permite conocer lo real. Hay otros elementos en la filosofía de Russell. En particular está muy influido por las teorías del comportamiento. Su pensamiento formula sin cesar nuevos problemas. Inclusive para un positivista como Russell, hay que admitir en el comienzo algo más que la pura lógica. Esto es lo que significa la idea de lo que Russell llama *knowledge by acquaintance,* por oposición al *knowledge about.*

En esta idea del conocimiento *by acquaintance,* podríamos reconocer algo muy análogo a lo que los escolásticos querían formular con ayuda de su idea de connaturalidad.

Volvamos ahora al neorrealismo en la forma que ha cobrado en Norteamérica. Puede decirse que lo caracterizan tres tesis principales. Según él, el hecho de que no podamos deshacernos de la conciencia cuando vemos un objeto, o dicho de otra manera, de que toda percepción sea una percepción consciente, no prueba que el objeto no pueda existir sin que lo percibamos. No puede hacerse la experiencia de que hay un objeto que no percibimos o no pensamos, pero el hecho de que una vez que percibimos los objetos éstos están en la conciencia no nos permite decir que la conciencia acompañe siempre a los objetos. El adagio de Berkeley: ser es ser percibido, no es forzosamente verdadero.

Ésta no es sino una primera tesis y además negativa. Cobra un aspecto positivo gracias a una segunda tesis, según la cual un término puede estar a la vez en dos contextos, en el de los acontecimientos psicológicos, y en el de los acontecimientos físicos. Las mismas cosas se hallan en el espíritu y en el mundo exterior. Podemos así deshacernos de la idea de yo, puesto que el yo no es sino un conjunto de imágenes. Es el monismo epistemológico, el monismo neutro, en el sentido de que puede ser ya objetivo, ya subjetivo.

La tercera tesis es la afirmación de que hay esencias que existen o más bien que subsisten, que hay reinos de esencias concebidos a veces a la manera de Platón. Es una tesis que volveremos a encontrar en cierto número de teorías del conocimiento contemporáneas: en el realismo crítico, en la fenomenología y en el neorrealismo. En Russell y en G. E. Moore, en los realistas críticos Strong y Santayana, en Whitehead, en Husserl, podemos encontrar esta afirmación moderna de las esencias. Puede hablarse de un renacimiento del platonismo.

Pero en las diversas formas de realismo que hemos estudiado subsiste una dificultad que parece ser insuperable. Si esta teoría es verdadera, puede comprenderse bien la naturaleza de la verdad, pero ya no se comprende tan bien cómo es que puede haber errores. ¿De dónde proceden las ilusiones, si las ideas y las cosas son una y la misma realidad? Asimismo, frente al neorrealismo, y casi al mismo tiempo, se desarrolla en América el realismo crítico que, respecto de cierto número de puntos, toma posiciones opuestas a las del neorrealismo.

El realismo crítico nació casi al mismo tiempo que el neorrealismo; pero es una reacción contra él. Está fundado esencialmente en un conjunto de objeciones que pueden hacerse al neorrealismo y la principal de las cuales es ésta: si la tesis de los neorrealistas es verdadera ¿cómo explicar la posibilidad de error? ¿No hay que restablecer la idea de un sujeto y la de un objeto para explicarlo? Se opone al monismo epistemológico. Es un dualismo epistemológico, que separa las cosas y los pensamientos. Es un retorno a la filosofía clásica.

Además, en este realismo crítico hay una teoría de las esencias y para él el acto de percepción será un acto por el cual el sujeto elige, recoge cierto número de esencias para calificar el objeto. Por tanto, tendremos el sujeto, el objeto y las esencias.

Se ve fácilmente la dificultad de esta teoría: si el neorrealismo era incapaz de explicar el error, aquélla es casi incapaz de explicar la verdad. Ya que ¿cómo podrá el sujeto encontrar entre las esencias las que se aplicarán a lo real?

El realismo crítico vale más como objeción al neorrealismo que en sí mismo.

Hay una especie de dialéctica del realismo por la cual pasa de una de estas tesis a la otra. El realista es aquel que, en la medida de lo posible, quiere mostrar la identidad de nuestro pensamiento y de lo real. Pero se ve también obligado a ser el que afirma la adecuación del pensamiento y de lo real. Por tanto, es necesario que piense su diferencia. Hay en el realismo una dualidad, que es la que explica el paso del neorrealismo al realismo crítico.

En el transcurso de todo el siglo XIX, cierto número de filósofos habían mantenido la teoría clásica según la cual mediante la verdad trascendemos el tiempo y alcanzamos lo eterno. Es una idea expuesta con elocuencia en ciertos pasajes de Schelling, y que se encuentra también en los eclécticos franceses, en Victor Cousin por ejemplo, que unió ciertas ideas de la filosofía alemana

y las de los discípulos de Descartes como Bossuet acerca de las verdades eternas. Encontraremos ideas semejantes, pero expuestas de manera más positiva, en los escritos de Bolzano, que serán una de las fuentes del pensamiento de los fenomenólogos.

La fenomenología es la afirmación de que la idea de verdad responde a alguna cosa; que hay esencias, que hay contenidos de pensamiento independientemente de sus consecuencias y de su formación. Mientras que el siglo xix, de una doble manera, trata de reducir el pensamiento a sus orígenes y a sus consecuencias, la fenomenología lucha contra el psicologismo, del que el pragmatismo no es sino una forma, y contra el historicismo.

Así como el pragmatismo tiene fuentes múltiples, así este movimiento de reacción contra las filosofías relativistas tiene fuentes muy diversas.

La fenomenología se relaciona en parte con aquellos filósofos que, como Brentano, decían que el juicio tiene un contenido, que decir que un juicio es verdadero es decir que su contenido existe y que esto es reconocer un estado de hecho.

Los neorrealistas estaban de acuerdo con Berkeley para sostener que el error fundamental de la teoría del conocimiento es decir que la idea es idea de alguna cosa, que hay una idea y alguna cosa a la que se refiere la idea. Pensaban que la idea y la cosa son una y la misma realidad. De igual manera, Berkeley decía que la dificultad a propósito de la cuestión de la verdad estriba en la palabrita "de", *of*.

Por el contrario, Husserl y los fenomenólogos de los que hablaremos ahora insisten en el hecho de que hay un carácter del conocimiento que es la intencionalidad y que hace que nuestra idea se dirija sobre algo distinto de ella misma. Vemos ahí todavía la dualidad del realismo. Sin duda, Husserl no puede calificarse de realista; no obstante, la posición que aquí adopta sí podría calificarse de realista. Encontramos de nuevo el mismo conflicto que habíamos señalado. Afirmación de la identidad de la idea y de lo real, afirmación de que la idea es algo que se refiere a algo diferente de ella. Ambas afirmaciones parecen tan características la una como la otra del realismo.[4]

[4] Sería interesante comparar las teorías de Driesch y las de Husserl. El punto de partida para Driesch es el hecho fundamental de que tengo algo en mi conciencia. Por tanto, es un punto de partida muy análogo al de Descartes y al de Husserl. Ahora bien, lo que tengo en mi conciencia me hace pasar muy rápidamente a la idea de que hay formas de orden que poseen un carácter objetivo, que encuentro en mi experiencia vivida, que son el producto de una actividad del Yo. Algo semejante también al pen-

Para estudiar los antecedentes de la filosofía de Husserl, habría que mencionar al lado de Brentano, que sacó a luz la idea de intencionalidad, tomada por lo demás de la escolástica, el de Bolzano que sacó a luz la idea de proposiciones en sí: un juicio contiene siempre una afirmación hasta tal punto independiente de quien la afirma que cobra un valor eterno; el de Meinong, que se ocupó de aquello a lo que se apunta en el juicio, de lo que llama el objetivo del juicio; por ejemplo, cuando decimos: todos los hombres son mortales, tenemos la afirmación de alguna cosa que es: que todos los hombres son mortales, y esta proposición es lo que él llama objetivo del juicio. No sólo los juicios tienen objetivo, sino también las creencias y los sentimientos. Esta ampliación de la teoría del juicio es un carácter que volveremos a encontrar en las teorías de los fenomenólogos, en particular, en la de Scheler que dirá que la intencionalidad es la característica de todo lo que está en el espíritu humano. Para Husserl, en efecto, el espíritu está sin cesar dirigido hacia otra cosa distinta de él.

La intencionalidad, para Husserl, sostiene toda nuestra vida psíquica. Como dice, "la intencionalidad viva lleva, esboza mis proyectos, me determina prácticamente en todo mi comportamiento, y también en mi comportamiento natural de pensamiento, tanto si éste me da el ser o la apariencia, como si es no-temático, no-explícito y sustraído así a mi saber".

La fenomenología se presentó primero como una reacción contra las tendencias que reducen a lo psicológico todo lo que está en nosotros. La verdad no puede reducirse a un puro acontecimiento psicológico. Husserl nos muestra que el espíritu humano capta esencias. Sin duda, no entiende esta palabra esencia en el sentido en que la entendían los platónicos; no obstante, son para él, como para ellos, cualidades frente a las cuales se encuentra nuestro pensamiento, o mejor dicho, que percibe inmediatamente. Los acontecimientos psicológicos que para Husserl son una especie de fluidez muy análoga a la que concibe Bergson son considerados por él en relación con estas esencias. La tarea de la fenomenología será captar estos objetos del espíritu por un conocimiento intuitivo, es decir, ante todo inmediato.

samiento de Husserl encontraríamos cuando Driesch separa los objetos experimentados en la experiencia vivida en objetos inmediatos y objetos mediatos que se fundan en los primeros.

Algo todavía muy semejante a ciertas meditaciones de Husserl es lo que encontramos cuando vemos a Driesch insistir en la inactividad fundamental del yo consciente.

Habrá ciencias eidéticas como la geometría pura o la aritmética pura que son captaciones de esencias. La fenomenología será una ciencia eidética, e inclusive con mayor razón que todas las demás. Se esforzará por captar la esencia de los actos mediante los cuales captamos las esencias. Para ella, se tratará de limitarse a lo que puede encontrarse en la conciencia, de hacer a un lado todo lo que será consideración psicológica o histórica, de ser estudio descriptivo de los contenidos inmanentes de la conciencia. Aquí de nuevo, vemos una diferencia entre la concepción de las esencias en Husserl y la que ordinariamente se atribuye a Platón; ya que, para Husserl, hay esencias de las cualidades sensibles, hay esencias de los sentimientos; por último, las esencias no están separadas de nuestra vida.

De esta afirmación de las esencias se remonta a la afirmación de un Yo trascendental, concebido, al parecer, a la manera de Descartes y de Kant. En efecto, parece ser que las tendencias idealistas hayan sido muy fuertes, y a veces las más fuertes, en el pensamiento de Husserl. Cierto número de fenomenólogos sostendrían inclusive que en sus últimas reflexiones Husserl ha abandonado el marco de la fenomenología para entrar en la tradición de Kant y de la filosofía clásica.

Pero, por otra parte, uno de los rasgos más característicos y preciosos de la teoría de Husserl no puede reducirse al kantismo y a la filosofía clásica; es su afirmación de que todo juicio se sobrepone a un conocimiento anterior al juicio y a la reflexión. Existe lo pre-predicativo y el juicio no hace sino formular las cosas que son anteriores a él. Husserl quiere, como los empiristas, pero de manera más profunda, buscar, dada una idea, su antecedente en una experiencia originaria por la cual estamos en contacto con lo real.

Para Husserl se trata de elevarse por encima de la actitud natural, caracterizada por lo que él llama tres ingenuidades estrechamente unidas entre sí: la creencia en la existencia de un mundo en sí, y con ello el descuido de la facultad de atención que tiene el hombre, y por la cual ocurre que el hombre viva sólo en lo que Husserl llama lo *fundado,* es decir, lo derivado de algo más originario. En el fondo, esta triple ingenuidad se resuelve en una sola, que es la afirmación de un mundo en sí. La reducción consistirá en reducir el en-sí al para-mí, es decir, en mostrar que todo lo que vemos es significante, porque está integrado a un mundo de significaciones que procede de nuestra intencionalidad. La reducción trascendental consistirá en mostrar en lo que

es *fundado* el resultado de la actividad significante del yo trascendental.

Pero hay un doble elemento que convendrá aquí tener en cuenta para comprender el conjunto del pensamiento de Husserl, así como su evolución ulterior. El yo trascendental, cuando ejerce su facultad de *Sinngebung* (otorgación de sentido), ejerce al mismo tiempo una facultad de intuición, de visión. Es decir, que su elemento de actividad no es el único elemento que la constituye, hay también en él un elemento de pasividad que, en la meditación de Husserl, por lo menos en ciertos momentos, cobrará una importancia cada vez más fundamental. Y sin duda esta importancia está ligada a la presencia de lo que Husserl llama datos hyléticos, a la presencia de la *hyle*. De manera que poco a poco todo este elemento de receptividad pasa a ocupar su lugar —cada vez más importante—, al lado del elemento de actividad.

La fenomenología de Husserl nos habla de una génesis pasiva; es decir que este pensador ha visto claramente que más acá de la actividad de nuestro espíritu hay un dominio de la pasividad y que hay que llevar lo más lejos posible la tentativa de génesis pasiva antes de recurrir a la actividad.

Pero ve también, o puede verse a partir de sus desarrollos, que finalmente es necesario rebasar la separación entre pasividad y actividad, darse cuenta que hay una oposición intelectual, que, en última instancia, la observación de lo real nos obliga a eliminar.

Por otra parte un juicio es verdadero si nos da un sentimiento de plenitud, de *Erfüllung,* de rellenamiento por el contenido real. En la percepción, lo real se nos da corporalmente y en persona, por así decirlo. De tal modo, el pensamiento de Husserl parte de una visión de lo real pre-predicativo y avanza hacia una satisfacción por lo real. Éstos serían los dos aspectos realistas de esta filosofía cuyo aspecto idealista ya mostramos primero.

Añadamos que nunca captamos una cosa en su conjunto; no se nos da sino en perspectivas. Tenemos allí a propósito de la idea de cosa una serie de análisis más esbozados que acabados y que poseen una gran importancia. Vemos así los múltiples elementos que se encuentran en la fenomenología. Esfuerzo análogo al de Platón y de Descartes, y también al de Berkeley y de Hume, para captar los contenidos del espíritu tal como se dan en sí mismos, intento análogo al de Kant para buscar una actividad que no tenga fundamento más que en sí misma y que sea

la fuente de todos nuestros principios; por último, esfuerzo de observación de la experiencia misma, tal como se presenta a nosotros. Nada sorprendente es que existan conflictos entre estas tendencias diferentes. Uno de estos conflictos aparece cuando vemos a Husserl, que tanto insiste en el hecho de que estamos en el mundo, pedirnos que pongamos entre paréntesis esta relación con el mundo. No es menos cierto que la riqueza de los análisis fenomenológicos, en particular de los que conciernen al nivel pre-predicativo, de los relacionados con el carácter temporal de la conciencia, constituida por actos continuos de retención y de protención, es decir de recuerdo y de espera, hacen de esta doctrina del conocimiento una de las más fecundas que jamás se han conocido.

En el neo-dogmatismo de la filosofía reciente, hemos visto afirmarse una voluntad de devolver su valor al conocimiento y, al mismo tiempo, la revelación de aspectos esenciales del conocimiento, ya sea la identidad del objeto y del sujeto, concebida bien a la manera de los neorrealistas o bien a la manera de Bergson, o ya sea la idea de que el conocimiento es una especie de rellenamiento (*Erfüllung*) de nuestra espera.

Husserl rebasa el relativismo mediante la idea de plenitud, de realización; Bergson lo hace con la idea de intuición. Aun si no nos satisfacen completamente estas dos teorías, aun si estas dos ideas de realización y de intuición presentan a nuestro espíritu muchas dificultades, debemos no obstante darnos cuenta de que son dos ideas reveladoras de una necesidad esencial del espíritu humano, y de su naturaleza misma que no puede nunca satisfacerse con el relativismo.

Como dice Hartmann, la "conciencia captadora" se "entrega a sus objetos"; lo conocido "llega a la presencia". La relación entre representaciones y objeto, nos dice, no es sino una relación entre todas las que vinculan el sujeto a los demás entes; el conocimiento no es sino un caso particular de los actos trascendentales como la experiencia, el querer, y en manera alguna es el caso fundamental o privilegiado. La esfera del conocimiento no es una esfera colocada frente a lo real, sino una esfera parcial en el interior de lo real.

La relación de conocimiento, nos dice además, no es una relación óntica fundamental. El cognoscente y lo conocido poseen la misma realidad, igual temporalidad. El sujeto cognoscente representa al objeto. Pero sería erróneo concluir de eso la existencia de dos mundos, un mundo del objeto y otro del sujeto.

El conocimiento es un acto trascendente. No tiene directamente nada que ver con el juicio; no consiste en que algo sea puesto, designado o reconocido como algo. Este "algo en cuanto algo" en el que insisten los fenomenólogos no es sino la forma lógica del juicio. Puede haber afirmaciones lógicas sin visión y visiones sin afirmaciones lógicas: por ejemplo, las captaciones intuitivas, las percepciones. Si se identifica el conocimiento con el juicio, se desconoce el carácter de conocimiento que tiene la percepción, así como todas las captaciones concretas de objetos, y tampoco se tienen en cuenta las etapas más elevadas de la captación intuitiva.

La esfera lógica, que es la de la conexión y del sistema de los juicios, de los conceptos, constituye una esfera secundaria. Pero como es ella la más captable por la conciencia del objeto, cuando esta última se desarrolla, el entendimiento teórico tiende a considerarla fundamental y, partiendo de ella, a devaluar las las etapas del conocimiento que no se presentan en forma lógica. Hacer del conocimiento un juicio, y no ver conocimiento sino en el juicio, es desconocer el carácter de conocimiento que tienen la percepción y todas las captaciones intuitivas de objetos.

Hartmann sostiene que las oposiciones tradicionales de receptividad y de espontaneidad, de sensibilidad y de entendimiento no pueden aplicarse a la esfera del conocimiento, ya que todas las etapas del conocimiento son receptivas en relación al objeto y espontáneas en relación a la función de conocer. Todas son productivas de algo y, por tanto, no cambian en nada al objeto.

Las dos ideas de intencionalidad y de ser-en-el-mundo permiten ver cómo puede pasarse del pensamiento de Husserl al de Heidegger. Además, estas dos ideas están ligadas entre sí, ya que no habría intencionalidad si no hubiera ser-en-el-mundo; y ambas son formas de la idea de trascendencia.

Volvemos a encontrar en Heidegger la teoría de la intencionalidad de Husserl. El acto de conocer apunta a algo diferente de sí mismo. Esta teoría se une en él a un cierto elemento aristotélico: el cognoscente es distinto del otro y al mismo tiempo es el mismo que el otro. Pero otro elemento diferente pasa a primer plano, plano que no parecía ocupar en Husserl: el conocimiento es revelación. Hay, pues, una cierta oscilación entre las dos ideas de intencionalidad y de revelación, que consideradas literalmente se opondrían la una a la otra. En el segundo punto insistirá Heidegger: la intencionalidad supone una revelación originaria; además tanto una como la otra de estas dos teorías,

la de la revelación y la de intencionalidad, se oponen a una concepción que haría del acto de conocer algo primario. Lo primario es el ser, y es la verdad incluida en el ser. El conocimiento es secundario.

No obstante, sigue siendo verdad que este conocimiento pertenece a la esencia del ser que conoce. El existente es cognoscente. Y sin que quiera, por ningún concepto, retomar el *cogito* cartesiano, Heidegger piensa que ser y ser pensante son para nosotros una y la misma cosa.

Pero insistirá en el hecho de que este conocimiento no es en manera alguna conocimiento por representación, como lo es para los cartesianos.

Kant nos ha mostrado, partiendo de la paradoja de los objetos simétricos, que "hay una significación de lo percibido que no tiene equivalente en el universo del entendimiento"; por otra parte, nos ha hecho ver en la imaginación un arte oculto que hace surgir un sentido en las profundidades de la naturaleza. Pero su error ha consistido en pensar que tener una percepción es formarse la idea de una cierta ley de constitución del objeto. Por el contrario, para los que se afilian a la fenomenología se trata de darle al objeto su presencia carnal, su facticidad. Tal es el proyecto que se propuso particularmente Merleau-Ponty.

Puesto que el cuerpo es apertura al mundo, nos dice, es percepción. A este respecto, conviene primero partir de la afirmación del aquí y del ahora, en oposición a la filosofía de Hegel que partía de su negación. El aquí "designa la instalación de las primeras coordenadas, el anclaje del cuerpo, su situación".

Decir que somos esencialmente seres perceptivos es decir que somos seres finitos, contingentes, limitados a nuestra facticidad. Estamos en una cierta situación, sobre el mundo no tendremos sino puntos de vista.

Nuestra percepción misma no es sino "un suelo perceptivo, un fondo de mi vida, un medio general para la coexistencia de mi cuerpo y del mundo". Encontramos de nuevo aquí aquel sujeto anónimo del que ya hemos hablado. "Hay otro sujeto por debajo de mí para el que existe un mundo antes de que yo me encuentre allí y señale mi lugar." Hay una adhesión ciega al mundo, una comunicación con el mundo más vieja que el pensamiento.

Merleau-Ponty nos muestra todavía cómo la percepción es un conjunto que comprende en su base movimientos instintivos, comportamientos, y en su punto más elevado, significaciones idea-

les. Además, es por este punto de partida de movimientos, de comportamientos y de instintos, es decir por lo que aparece como lo más bajo, por lo que podemos captar esencias, es decir, lo más elevado que existe, por lo que podemos comunicarnos por una suerte de magia con estas esencias. Por tanto, no hay que quitarle a la percepción ni su base ni su cúspide, so pena de verla desaparecer. El método fenomenológico, tal como Merleau-Ponty lo recibe del pensamiento de Husserl, nos prohibe recurrir para explicar las sensaciones a lo fisiológico y a lo físico. "Cuando traslado mi mirada de un objeto a otro, no tengo conciencia ninguna de mi ojo como objeto, de su desplazamiento o de su reposo en el espacio objetivo, ni de lo que ocurre en la retina." Debemos tomar la percepción tal como es, como un acto que, de una vez, de golpe, sin ninguna interpretación, sin ninguna evocación expresa nos hace captar el objeto.

Asistimos así a la unión del hombre abierto a las cosas con las cosas, "en persona, en carne y hueso", como dice Husserl, a lo que Merleau-Ponty llama un acoplamiento de nuestro cuerpo con las cosas. La cosa ya no es, pues, concebida de ninguna manera, como el objeto trascendental que concebía Kant. Y podremos tratar de ver cómo es un interior que se revela fuera, un "en-sí" para nosotros, algo a la vez hostil y familiar, una estructura opaca y que, sin embargo, se ofrece a nosotros. Ahí encontraremos aquella fe originaria, aquella *doxa* originaria de que nos habla Husserl, y que es una función más profunda que el conocimiento.

Merleau-Ponty se opone a la vez al racionalismo y al empirismo; uno nos da una interioridad sin exterioridad y el otro una exterioridad sin interioridad; uno nos presenta una conciencia demasiado rica y el otro una conciencia demasiado pobre, ambos incurren en un mismo vicio, que consiste en tratar de constituir la experiencia con ayuda de categorías que son una superestructura tardía. Uno con su pensamiento constituyente, y el otro con su mundo constituido se colocan fuera del verdadero problema. Ambos suponen un universo perfectamente explícito. Ambos son negaciones de nuestra experiencia real.

Nos pide que dirijamos nuestra atención a esa oscuridad primitiva, ese dominio pre-científico, ante-predicativo, pre-consciente, implícito, no-reflexionado y pasivo, que es el origen de lo reflexionado y de lo consciente y sobre el que una obra como *Erfahrung und Urtiel* de Husserl llama nuestra atención. No hay aquí dualidad entre forma y materia.

El mundo en que nos encontramos tiene un rostro histórico y cualitativo. Hay, nos dice Merleau-Ponty, rostros y paisajes que en sí mismos son alegres o tristes. Leemos en los paisajes y en los rostros humanos la cólera y el sufrimiento sin traerlos de fuera, sin inferirlos. Estamos abiertos al mundo por un conocimiento que es coexistencia con el mundo. Tenemos una multitud de saberes inconscientes o más bien de maneras de sentirnos a nosotros mismos, así como a nuestros órganos e instrumentos, como posibilidades.

Este dominio pre-predicativo, es anónimo y pasivo. Estamos vinculados al mundo en una comunión anónima primero. El yo no es sino un producto posterior, y a este respecto, como a muchos otros, podríamos vincular a Husserl con Hume.

Este dominio que acabamos de definir es también el de lo ambiguo, de lo indeterminado y de lo dialéctico. Se ha propendido en exceso, dice Merleau-Ponty, a eliminar de nuestra experiencia la ambigüedad en ella incluida. Es necesario reintroducir en el análisis que hacemos, que no debe ser por otra parte un análisis en el sentido propio del término, ese elemento de bruma y de incertidumbre. Lo indeterminado es un fenómeno positivo y preliminar. Hay campos vagos, espacios pre-objetivos, sin posición unívoca, sin color fijo, análogos al espacio como lo concebía Whitehead.

Si hay tal ambigüedad, habrá una dialéctica inmanente a nuestra experiencia; y el medio en que se efectúa la encarnación de los contrarios, el medio en que tiene lugar esta dialéctica, el fondo de los actos psíquicos y de los movimientos corporales es lo que Merleau-Ponty califica de existencia. Por tanto, la existencia es indeterminada y equívoca. Existirá un principio de indeterminación de la existencia. En nosotros todo es contingente y todo es necesario, todo es artificial y todo es natural.

Es esta ambigüedad la que encontramos como raíz de la mala fe.

El acto filosófico, para los fenomenólogos y para su seguidores, será aquel por el cual buscaremos lo originario; la reflexión consistirá paradójicamente en ir hacia lo irreflexionado.

Pero con todo esto contingente y todo esto irreflexionado, el existente puede hacer lo necesario. En este sentido, hay una trascendencia de la existencia; la trascendencia y la existencia ya no están aquí una frente a la otra, como en Kierkegaard y en Jaspers; la trascendencia es inmanente a la existencia, como lo es en un sentido para Nietzsche.

Una de las grandes dificultades ante las que se encuentra la fenomenología de la percepción es la de que aunque podemos decir cierto número de cosas a propósito del cuerpo que es la condición de la percepción, y de su objeto que es la cosa, podamos decir tan poco de la percepción misma. Tiende hacia la cosa, se aplasta sobre ella, "la conciencia es el ser para la cosa por intermedio del cuerpo". Pero no podemos hablar de ella mucho más largamente.

Otra dificultad proviene de que es casi imposible hacer abstracción, en la teoría de la percepción, de la espacialidad tal como se la ha representado por influencia de la ciencia, inclusive cuando queremos limitarnos a los datos primitivos de la percepción; por eso se dirá que "el cuadro como obra de arte no está en el espacio que habita como cosa física y como tela coloreada", admitiendo con ello que existe realmente ese espacio que el sentido común se representa más o menos según el modelo del espacio matemático y en el que aloja al cuadro.

No es menos cierto que en la teoría de la percepción de Merleau-Ponty tenemos una de las mejores conquistas de la psicología contemporánea.

Lo que puede decirse contra teorías como la de K. Goldstein es que son más bien la comprobación de la dificultad de resolver el problema y una advertencia, por cierto muy útil, de que no son una solución.

Además, quizá hacen intervenir la idea de percepción y de conciencia de una manera que no es legítima. R. Ruyer opone a tales concepciones una especie de realismo. Una melodía, dice, no es melodía si no es "sobrevuelo absoluto y no yuxtaposición mecánica de notas... Ante el auditor están el cantante o la canción que se canta a sí misma, que domina sus propias notas". Y este canto mismo no es sino la continuación de la vida del pájaro. "La melodía del pájaro, en la acepción propia de la palabra, es la consecuencia de la 'melodía orgánica' que ha sido el pájaro haciéndose a sí mismo, sin testigo ni auditor." Así, habiendo partido de una concepción de la estructura, R. Ruyer vuelve a encontrar ciertas ideas de la filosofía de Bergson; hablamos de realismo, pero vemos ahora que ese realismo es dinámico y espiritual.

Podríamos reconocer en la teoría tomista del conocimiento, tal como lo ha expuesto Gilson, muchos rasgos que no estarían muy alejados de lo que acabamos de decir. En primer lugar, encontraríamos la negación de la idea de que por un método

a priori, podamos deducir la posibilidad del conocimiento: "toda justificación del conocimiento presupone el conocimiento." En segundo lugar, veríamos que, como en la teoría que exponemos, y también como en las de Husserl, y de Merleau-Ponty, "el ciclo entero de operaciones que comienza en la intuición sensible, termina en esa misma intuición sensible". "La percepción sensible es un primer principio del conocimiento humano." En tercer lugar, encontraríamos la afirmación de un lazo muy profundo entre existencia y conocimiento. "Conocer —dice Gilson—, es un acto profundamente arraigado en la existencia. Así como el acto primero de un ser cognoscente es existir, su primera operación es conocer... el ser inteligente conoce desde el mismo fondo en que existe." Aquí Gilson recurre a una distinción entre conocimiento y pensamiento. "Normalmente, el hombre no es un ser pensante, sino un ser cognoscente. El hombre piensa cuando lo que conoce es su propio pensamiento, el hombre conoce cuando el objeto de su pensamiento es un existente."

El positivismo lógico, desarrollado por influencia de la escuela de Viena, ve tautologías en los juicios matemáticos y lógicos. Niega toda realidad a los juicios metafísicos. En cuanto a los juicios morales, no son sino descripciones de actitudes, y los positivistas lógicos tratan de traducirlos a términos de descripción.

Hemos rastreado lo que podríamos llamar una especie de dialéctica del realismo moderno, pasando de la afirmación de la identidad de los pensamientos y de las cosas a la afirmación de sus diferencias, uniendo lo más estrechamente posible la afirmación de las existencias y la de las esencias.

Para tener una visión de conjunto del realismo contemporáneo hay que hablar no sólo del neorrealismo, del realismo crítico y de la fenomenología, sino también del realismo tomista, en cuanto afirma que hay una realidad independiente del hombre y que el ser es primero.

Por otra parte, tenemos esa clase de empirismo al que no podemos llamar realismo, que es el empirismo o positivismo lógico que se desarrolló a comienzos del siglo xx en la escuela de Viena. Ha cobrado gran importancia en la filosofía anglosajona. Se caracteriza por la afirmación de que todo debe reducirse a realidades empíricas, y por la de que el espíritu se ha creado lenguajes —y la lógica es para él un lenguaje— gracias a los cuales conoce la realidad. Encontramos aquí, todavía, una dualidad como en el neorrealismo y en el realismo crítico, y

como en la fenomenología. Hay la experiencia sensible y hay las esencias. Por lo demás, estas esencias son aquí más bien esencias creadas y una forma de hablar, un lenguaje, que esencias a la manera de Platón. Podríamos ver en este empirismo lógico la continuación de pensamientos semejantes a los de Hobbes y Condillac, que eran a la vez empiristas y partidarios de una teoría que dice que la ciencia es un idioma bien hecho. Por tanto, para los empiristas lógicos o neo-positivistas el problema consistirá en encontrar el lenguaje más general, una especie de álgebra universal.

Según estos filósofos lo verdadero y lo falso no son nunca predicados de realidad, sino predicados de frases. No podemos estudiar los detalles de su teoría; señalaremos solamente que desligando la significación y la frase no llegan a reunirlas, y deben postular que las frases que emplean tienen las significaciones que les atribuyen. Lo que puede conservarse de su teoría es sobre todo la afirmación de que no hay criterio general de la verdad; lo que hace verdadera una proposición depende siempre de lo que es la proposición; se tratará entonces de distinguir diferentes tipos de proposiciones; ya que según que una proposición pertenezca a uno o a otro de estos tipos el modo de significación será diferente.

Habrá que estudiar también las teorías que dan de la verdad explicaciones sociológicas o económicas. Hay sociólogos, seguidores de Durkheim y de Maus, que piensan que la teoría del conocimiento que explicaría mejor su carácter *a priori* sería la que derivara nuestras categorías no del espíritu individual sino del colectivo, que según ellos no puede explicarse de ninguna manera por la simple suma de las conciencias individuales. Las categorías racionales serían productos de la conciencia colectiva. Los marcos de nuestra memoria, las formas mismas del espacio y del tiempo, dependerían de la sociedad.

El materialismo dialéctico se esforzará por dar explicaciones económicas de las diferentes formas que ha parecido revestir la inteligencia humana en el curso de su evolución. Por otra parte, influido por la dialéctica hegeliana, insistirá en el movimiento del espíritu, análogo al de lo real en Hegel, y que se constituirá entonces mediante tesis, antítesis y síntesis; además no deben separarse movimiento del espíritu y movimiento de lo real; sólo hay una y la misma realidad. Finalmente, por otra parte, coincidirá con el realismo al decir que las cosas son independientes del pensamiento; Lenin en particular lucha contra las tesis de

Berkeley y otras tesis análogas a las que hemos estudiado al hablar del neorrealismo, a pesar de su común afirmación de la independencia de lo real en relación con el pensamiento. En el dominio de la teoría del conocimiento, este materialismo es ante todo un realismo.

En el materialismo dialéctico hay elementos válidos, y en particular podríamos decir que cada uno de los dos elementos que lo constituyen es válido: el elemento dialéctico en cuanto afirmación del paso incesante de todo elemento de la realidad a otro elemento diferente de él, y en cuanto es la negación misma de la idea de elemento; y por otra parte, el elemento materialista en cuanto, como hemos dicho, es ante todo un elemento realista, pero igualmente en cuanto es la afirmación de que no hay dominio separado ni reino por esencia privilegiado en el interior de la realidad.

En el polo opuesto del universo metafísico tendríamos diferentes formas recientes del idealismo. El idealismo de Lavelle y de Le Senne está dominado por las ideas de unidad y de conciencia. Para ellos se trata de unir lo más posible estas dos ideas en un idealismo monista, que no le quita sin embargo su valor a la personalidad. Por otra parte, y muy diferente de los anteriores, tenemos el supra-racionalismo de Bachelard. La crítica de la ciencia le permite oponer a los esquemas racionalistas ordinarios visiones más ligeras, más finas, más complejas. El estudio que hace de la imaginación, en particular de la imaginación de los poetas, le permite hacernos sentir la unión profunda del hombre con los diferentes elementos. Así, el hombre mientras vela es creador de la ciencia, y de una ciencia que cada vez es más precisa y sutil a la vez; el hombre mientras sueña se une a las fuerzas que la ciencia sólo puede descomponer sin alcanzar verdaderamente.

Hasta ahora, no hemos tenido en cuenta teorías como la de Kierkegaard que insisten en la subjetividad y en la existencia. Para este pensador, la verdad no puede separarse del sujeto que la afirma. Sostiene esta teoría en particular respecto de la verdad religiosa que le preocupaba esencialmente; ya que es la que nos pone en juego a nosotros mismos en el punto más elevado. Pero puede ser aplicada a otras verdades espirituales, a la verdad moral. La verdad se caracteriza por el modo de afirmación, por el *cómo*. Si afirmo con gran intensidad, dedicándome absolutamente, es con Dios, por eso mismo, con quien me relaciono. El criterio es la intensidad. Todavía más, en ciertos pasajes parece

que el *lo que*, que la cualidad del objeto viene del cómo, que es la intensidad misma de mi sentimiento la que forma la realidad del término al que me ligo. Así, la verdad es la subjetividad, y podría aplicarse a la teoría de Kierkegaard el nombre de Gran Subjetivismo que Sheldon aplica a ciertas formas de la filosofía romántica alemana. La verdad es la tensión de mi ser cuando está en relación con el ser que no podemos sentir sino en esta tensión misma.

Pero vemos que el pensamiento no puede detenerse en esta afirmación, ya que es necesario que afirmemos la existencia de ese Otro absoluto por relación con el cual Kierkegaard define también la verdad; y es verdad que el pensamiento de Kierkegaard no puede separarse de la afirmación de un Dios al que escucha y al que debe escuchar. No es menos cierto que Kierkegaard ha formulado una teoría de la verdad en la que el subjetivismo, en ciertos pasajes, es llevado al punto más elevado. Se esforzó en purificar de todo añadido extraño a este elemento subjetivo de lo verdadero.

Así como hemos visto una dialéctica en la serie de las doctrinas realistas, encontramos también una especie de dialéctica en la serie de filosofías a las que se ha llamado filosofías de la existencia. Heidegger, que en ciertos puntos prosigue la meditación de Kierkegaard, llega no obstante a una concepción de la verdad totalmente opuesta. A veces, nos dice que la verdad no está ni en el objeto ni en el sujeto, sino entre ambos. Pero esta formulación sólo se explica bien mediante una afirmación diferente. La verdad está en el ser, es el ser, y se revela al hombre.[5]

En las teorías clásicas, la verdad se concibe a veces como el hecho de que el concepto está adaptado a lo real; a veces se concibe como el hecho de que lo real se adapta al concepto; en realidad estas dos concepciones aparentemente opuestas se suponen e implican la una a la otra; para que el oro sea el oro, es necesario que mi idea coincida con lo real, pero, por otra parte, que este real se defina por ciertos caracteres que han sido primero determinados en ideas.

5 Sería interesante comparar ciertos pasajes del libro de Gilson *El ser y la esencia* con la teoría heideggeriana de la verdad. Como Heidegger, Gilson critica la teoría que atribuye la verdad solamente al entendimiento; y desemboca "en una noética que merece eminentemente el título de existencial, ya que en vez de concebir la verdad como una captación de la existencia, hace de la existencia misma la verdad. Puede decirse, entonces, que la verdad misma es existencializada, ya que siendo la existencia la única real, sólo ella es verdadera" (pp. 292, 237).

La presencia de este círculo vicioso, de esta ambigüedad en la idea de adecuación, nos muestra que es necesario rebasar tanto una como otra de las dos concepciones. Es lo que puede hacerse según las indicaciones de Heidegger, si se admite que las cosas se presentan a nosotros, o según el término que ha sido propuesto, se apresentan a nosotros. En el conocimiento, dejamos que la cosa, en cuanto objeto, se mantenga frente a nosotros. Dejamos que se presente tal como es.

El hombre es un ser al que la verdad se revela. Sin duda, le es necesario un cierto esfuerzo, hay que "sacar la verdad de su escondrijo"; y tal es la significación de la palabra verdad en la lengua griega, *alétheia.* El hombre es el ser que saca a la verdad de su escondrijo. Pero esencialmente ella es el ser. Tenemos aquí una doble afirmación: la verdad es la enunciación de las cosas que son, se refiere a cosas independientes del hombre; pero existe sólo porque existe el hombre; pertenece a la categoría de las cosas existentes, a la categoría humana; es existencial; así, para que haya verdad, es necesario que haya, según el lenguaje de Heidegger, entes diferentes del hombre y el hombre.

Vemos en qué sentido Heidegger conserva uno de los dos elementos de las grandes teorías clásicas de la verdad: la equivalancia de la idea de verdad y de la idea de ser. La teoría de la verdad de Heidegger, a la vez que mantiene esta afirmación, insiste en un punto que según él no ha sido aclarado suficientemente por los grandes clásicos, a saber, que el juicio es ante todo designación, que versa sobre algo diferente de él. Aquí no hace sino continuar la fenomenología que insiste en la idea de que todo acto de pensar es intencional, que versa sobre algo que no es este acto de pensar mismo, que es su contenido, que es, para decirlo con las palabras de Husserl, el noema de esta noesis.

En cuanto al otro elemento de las teorías clásicas, es decir, a la afirmación de que la verdad reside en los juicios, en las proposiciones, Heidegger la critica o por lo menos la relega a segundo plano; ya que la verdad del juicio supone una verdad más fundamental. La verdad primitiva no es la verdad tal como se formula en las proposiciones, no está en la relación del atributo al sujeto, sino en la relación global del atributo y del sujeto tomados en conjunto con lo que es el objeto de la proposición, con el ente sobre el cual versa. Encuentra de nuevo la idea de los escolásticos: hay una verdad anterior: la conformidad de nuestro pensamiento respecto de las cosas.

¿En qué condiciones es posible que una verdad sea o exista,

según Heidegger? Es que el hombre es el ente para el cual el ente y el ser inclusive se revelan. Es que el hombre es existente, es decir, en el sentido de Heidegger, un ser que está en el mundo, que está fuera de sí, un ser extático que está en las cosas al mismo tiempo que está en sí mismo. El hecho primitivo, la verdad primitiva, es que el mundo nos está abierto, tiene una especie de luz que lo ilumina; y lo ilumina porque el hombre está allí.

Se comprende que Heidegger no admita la existencia de verdades eternas, ya que la verdad depende del hecho de que se encuentra en el universo un ser que es el hombre; pero, no obstante, hay entes que son independientes del hombre.

Podemos admitir con Heidegger que la verdad no está ni en el objeto ni en el sujeto, sino entre ambos. Cuando va más lejos, y cuando intenta situar la verdad fuera del juicio y en los entes mismos, en el ser mismo, su teoría parece más discutible. Se ven claramente los motivos de esta teoría, que se encuentran en la lucha que quiere librar contra el subjetivismo moderno. La verdad es enunciación de cosas que son. A este respecto, el esfuerzo de Heidegger continúa el de Husserl. ¿Pero puede admitirse que Platón y Aristóteles, y todos los grandes filósofos a partir de ellos, se hayan equivocado al situar la verdad en el juicio? Es posible que en ciertos respectos, la gran tradición clásica nos haya inducido a error; pero precisamente a este respecto, es decir, en lo tocante a la idea de que sólo hay verdad y error en el juicio, parece ser que ha alcanzado lo que bien podemos llamar una verdad. Y en efecto ¿qué utilidad habría en identificar verdad y realidad? La realidad es lo que está fuera de nosotros; si queremos buscar una característica de la verdad que legitime la diferencia que establecemos entre verdad y realidad, es necesario decir que la verdad es la propiedad que los juicios tienen de conformarse a la realidad.

Dos rasgos harto diferentes parecen caracterizar las teorías contemporáneas del conocimiento. Por una parte, hay en ellas un esfuerzo por hacer del conocimiento algo que no sea específicamente distinto de las demás actividades del hombre, y, al mismo tiempo, para ir más allá o, más bien, para quedarse más acá de la distinción de sujeto y objeto. Tal es el caso de la teoría de la percepción pura de Bergson, de la teoría de la copresencia de Alexander, y, en cierta medida, de la teoría de la prehensión de Whitehead. Por otra parte, encontramos en Husserl y los fenomenólogos una insistencia en la especificidad del cono-

cimiento, y en la intencionalidad que constituye además esta especificidad misma; el conocimiento se vuelve siempre hacia algo distinto de él.

Estas dos tendencias, por opuestas que estén entre sí, tienen en común que se oponen ambas, evidentemente de distinta manera, al idealismo.

Otra idea que habremos de conservar de estas filosofías, consideradas en su conjunto (pragmatismo, filosofías de Bergson, de Whitehead, de Heidegger) es la de que los objetos no se presentan solamente a la vista, no sólo son espectáculos. Son también instrumentos y obstáculos. Podría decirse que, en cierto sentido, un objeto es una objeción.

Además, el que todo se presente a la conciencia, no quiere decir que todo se le presente de una manera clara. En la filosofía de Descartes misma hay, al lado de la acepción estricta de la palabra pensamiento, un sentido lato de esta palabra, el sentido en que decimos que nuestros sentimientos, nuestras imaginaciones, son pensamientos; Descartes sabe muy bien que hay pensamientos oscuros, y que hay pensamientos que sin ser distintos son claros. Pero precisamente con filósofos como Maine de Biran, sucesor, cierto es, a este respecto, de Leibniz, y con los fenomenólogos, la idea de pensamiento se torna explícitamente susceptible de matices y de gradaciones.

Aún más, no podemos decir que todo fenómeno de conciencia surja de una inconsciencia, que no tomamos verdaderamente conciencia sino de la que previamente es inconsciente. Lo oscuro y lo inconsciente son el objeto y al mismo tiempo la base y el fundamento de la conciencia.

A la cuestión de la naturaleza del conocimiento están ligadas las de su valor, su límite y su criterio.

Digamos primero algo a propósito de la cuestión de los límites del conocimiento. Observemos que los términos aquí empleados pueden ser ambiguos. Un determinado filósofo podrá ser clasificado como absolutista o relativista según la manera en que lo consideremos. Un hegeliano cree en un absoluto, pero este absoluto no está constituido sino por la serie de los momentos históricos; en ninguno de estos momentos poseerá el hombre la verdad; sólo la poseerá cuando se haya identificado con el absoluto, en la xxx consumación de los tiempos. Hay, por tanto, un relativismo ligado a la esencia misma del absolutismo.

Observemos, en segundo lugar, que los filósofos dogmáticos

admiten límites a nuestro conocimiento. Un Descartes o un Leibniz no afirman, en manera alguna, que podamos comprenderlo todo. Descartes sostiene que podemos tener concepciones claras de todo, pero niega que podamos comprender el infinito; Leibniz niega que podamos captar la razón de las cosas mediante el análisis sólo. Según Descartes, hay todo un dominio, el de la unión del alma y del cuerpo, en el que no podemos tener idea distinta.

Sin embargo, habrá naturalmente que establecer una gran diferencia entre las limitaciones que los racionalistas ponen al conocimiento y las que le fijan relativistas agnósticos como Augusto Comte o Spencer. Ya que éstos afirman la realidad de un incognoscible del que nada podemos decir, respecto del cual no sólo no tenemos idea distinta, pero ni siquiera una idea clara.

En cuanto a la cuestión del origen del conocimiento, recordemos que la oposición entre empirismo y racionalismo, no es nunca tan radical como podría creerse: los racionalistas, ya sea Platón en el *Fedón,* Descartes en las *Respuestas a las objeciones* o Leibniz en los *Ensayos nuevos,* admiten la importancia de la experiencia. Por otra parte, empiristas como Locke o inclusive Hume admiten ideas independientes de los hechos particulares.

Digamos que el dualismo entre empirismo y apriorismo es siempre sospechoso; son dos doctrinas que inmovilizan el movimiento del espíritu, que lo fijan en dos términos opuestos, cada uno de los cuales es estático. De hecho, en el curso de la historia de la filosofía ha habido muy pocas doctrinas que sean empirismos puros o racionalismos puros; y hay que hacerles esta justicia a los racionalistas y a los empiristas, a saber, que comúnmente ni unos ni otros han hecho abstracción completa del elemento que no era aquel en el que querían insistir.

Sin duda, el movimiento mismo de la teoría del conocimiento conducirá a superar la oposición de empirismo y racionalismo; en teorías como las de James y de Whitehead se tienen en cuenta, a la vez, la esencia y la existencia, los términos y la relación. Sin que pueda decirse jamás que, en sentido propio, haya progreso en filosofía, puede decirse que la filosofía moderna da un lugar a cada uno de los aspectos sucesivamente descubiertos por las filosofías anteriores, al mismo tiempo que se rebasan posiciones largamente sostenidas y que se vuelven a tomar y profundizan otras.

Cuando los tomistas hablan de una *reductio ad sensibilia,* puede compararse sin duda su esfuerzo, a este respecto, con el

intento de los fenomenólogos de buscar siempre la base perceptiva de nuestros contenidos intelectuales.

En cuanto a la cuestión del criterio, vemos todavía la oposición entre empiristas y racionalistas: por una parte, tenemos la evidencia sensible, por la otra, la evidencia intelectual. También a este respecto, Kant opera una revolución, ya que critica a la vez estas dos clases de evidencia: a una porque no puede proporcionarnos la necesidad y la universalidad, a la otra, porque sin la intuición es vacía e insuficiente. Hay, pues, que encontrar otro sistema, y es la idea de coherencia (que ya fue sacada a luz, por loss estoicos, Descartes, Leibniz y otros más), la que lo proporcionará. Éste será el punto de partida de la filosofía de Hegel. Como hemos visto, los pragmatistas, después de haber criticado la idea de una semejanza con una realidad de la que jamás podemos tener idea salvo precisamente por intermedio de nuestras ideas, tampoco se satisfacen con la solución kantiana y sustituyen la coherencia por las consecuencias (aunque pueda considerarse la verificación por las consecuencias como una especie particular de coherencia: es una coherencia con un futuro beneficioso). Puede ser que la coherencia no sea un criterio más satisfactorio que el de las ideas de copia y de reproducción fiel. Hay, en efecto, verdades que en el momento en que aparecen destruyen una coherencia. Naturalmente, en torno de estas ideas se reconstruirán otras coherencias, pero ese jamás será más que un criterio que no podrá operar de manera segura sino largo tiempo después, un criterio que podríamos llamar demasiado retrospectivo y que es harto artificial. No es menos cierto que las ideas de copia y de consecuencia aportan elementos importantes a nuestra comprensión de la verdad, aunque en una forma harto rudimentaria.

Ideas como la de rellenamiento empleada por Husserl podrían proporcionarnos una indicación. Con esta idea, como Bergson con la de intuición, Husserl nos permite rebasar el periodo del relativismo. Estas teorías de Bergson y de Husserl son la señal de una necesidad sentida por el espíritu humano y quizás por su naturaleza misma, que no puede satisfacerse con el relativismo.

Pero se plantea la cuestión de saber si podrá encontrarse jamás un criterio. Tomando la palabra verdad en diferentes acepciones, serían necesarios criterios distintos según estas acepciones. Además, jamás se encontrará un medio que permita distinguir, desde el exterior y mecánicamente, por así decirlo, lo

verdadero de lo falso. Y es esto de lo que Spinoza tuvo conciencia cuando escribió que lo verdadero es la prueba de sí mismo.

¿Podemos ahora tener una vista de conjunto, sacar algunas conclusiones?

Tendremos opiniones harto diferentes del conocimiento, según que lo concibamos como una identidad, como una copia, como la imposición de una forma o como la coherencia de un sistema.

Si la verdad se concibe como una identidad, tenemos la teoría de Parménides y las teorías semejantes.

Si es copia, será o bien copia de objetos empíricos o bien copia de objetos intelectuales. En un caso tenemos el empirismo, en el otro el racionalismo. Si es copia de relaciones, tenemos el relativismo que puede estar orientado hacia el empirismo con Augusto Comte, o hacia el racionalismo; y si se profundiza la idea de relación, tenemos nuevas formas de empirismo y de racionalismo, más ligeras que las que hemos visto y características del pensamiento contemporáneo. Además, debemos darnos cuenta de que el verdadero racionalismo, así como el realismo menos superficial, no pueden contentarse con la idea de copia.

Si se entiende la verdad como imposición de formas, tendremos la teoría de Kant.

Un filósofo como Hegel no se contenta ni con la concepción de la verdad copia, ni con la verdad imposición de formas; le parecen ambas artificiales y abstractas. Kant había insistido, como los estoicos, Descartes y Leibniz por lo demás, en la idea de coherencia. Para Hegel, esta idea es la verdad misma.

Si definimos la verdad por las consecuencias, tenemos el sistema pragmatista. Si es plenitud y realización, encontramos ideas sostenidas por Husserl.

Y, finalmente, encontramos de nuevo lo que habíamos visto al comienzo, teorías fundadas en la identidad del objeto y del sujeto. Los neorrealistas y Bergson nos muestran de manera diferente lo que puede ser hoy una filosofía empírica de la identidad. Para unos, se trata de identidades múltiples, conforme a su pluralismo, para el otro de una identidad móvil y afectiva.

Sin duda, podríamos contemplar una solución que diría que cada teoría del conocimiento es verdadera respecto de una parte de lo real: por ejemplo, el platonismo y el cartesianismo respecto de las matemáticas, la teoría de Kant en lo tocante a la

física, la teoría empirista respecto del conocimiento del sentido común, la teoría bergsoniana de la imagen en cuanto a la percepción sensible inmediata, la teoría bergsoniana del instinto en lo tocante a lo que está por debajo del conocimiento racional, la teoría bergsoniana de la intuición respecto de los acontecimientos interiores. Sin duda, hay algo justo en esta división de las soluciones según los dominios de realidad. Pero esta suerte de eclecticismo que adoptará sucesivamente para cada uno de los dominios una teoría diferente del conocimiento no puede satisfacernos en definitiva.

Ninguna de las dos ideas de copia y de consecuencia puede satisfacernos completamente. No es menos cierto que cada una aporta, en forma en verdad rudimentaria, elementos importantes para nuestra comprensión de lo que llamamos verdad.

Pero esto nos muestra por lo menos que una de las dificultades del problema de la verdad consiste en el hecho de que sin duda hay muchas formas de verdad, y que para cada forma sería necesaria una teoría separada. Podría decirse finalmente que, como han visto los escolásticos, la verdad es una idea trascendental que sólo tiene una unidad de analogía.

Podemos preguntarnos cuáles son las ideas principales que conservaríamos de las teorías que hemos estudiado particularmente.

La idea de identidad de que hemos hablado debe completarse; ya que, aunque en un sentido haya coincidencias entre el sujeto y el objeto, hay en el conocimiento una cierta distancia entre el objeto y el que conoce el objeto. El conocimiento no es su propio objeto; está siempre a cierta distancia de él. Y es esta distancia, no necesariamente distancia espacial, sino distancia espiritual, la que explica la idea de intencionalidad tal como la han concebido los fenomenólogos. Coincidencia, distancia, copresencia, estas tres ideas, y quizá otras más, son necesarias para llegar a una concepción del conocimiento. Sin duda, los filósofos clásicos tenían una idea demasiado simple del problema.

Actualmente, como hemos dicho, nos hallamos frente a una especie de dogmatismo nuevo; parece que se haya querido rebasar la etapa del relativismo. Hemos visto la afirmación del valor del conocimiento en Bergson, en Alexander, en los fenomenólogos. Pero este neodogmatismo, que tiende a rebasar todo relativismo, ncierra en sí, no obstante, la afirmación de la importancia de las relaciones. Por lo demás, todos los grandes filósofos habían visto, más o menos implícitamente, esta impor-

tancia. Platón había mostrado en el juicio una actividad de conexión; había puesto la alteridad entre los cinco grandes géneros del ser. Descartes había clasificado entre las naturalezas simples no sólo naturalezas simples propiamente dichas, sino también las relaciones y proposiciones. El *cogito ergo sum* en su unidad sintética, como diríamos empleando un término kantiano, era concebido como naturaleza simple en esta acepción lata del término. Así también, Leibniz y Kant habían insistido en la realidad de las relaciones, con la diferencia, sin embargo, de que para estos dos filósofos las relaciones estaban en un dominio diferente del de los términos, en el dominio de la razón y de la inteligencia. Contra esta concepción, James hace observar que en la experiencia nos son dadas tanto las relaciones como los términos. Con ello, como ya hemos visto, se separa a la vez del empirismo tal como se concibe comúnmente y del racionalismo. Encuentra de nuevo una verdad que Berkeley había sacado a luz cuando decía que en el espíritu no sólo hay las ideas, que son pasivas, sino las nociones, activas, y que representan realidades activas. Según él, conocemos mediante nociones las voluntades y las relaciones; en efecto, estas dos ideas no están sin duda separadas, ya que lo interior a nosotros, y en particular nuestra voluntad, es esencialmente relación, y las relaciones no se conciben ni se sienten sino por la actividad del espíritu. Así en Berkeley, inclusive en Hume, cuando se habla de la influencia de la creencia y del hábito; en Maine de Biran, en Bergson y en James encontramos una afirmación empírica de las relaciones cuyo equivalente hallamos en un plano más racional, en Platón, Kant y Leibniz y todavía más en Descartes.

De la idea de relación, podemos fácilmente pasar al estudio de las relaciones de la teoría del conocimiento con el tiempo. Desde el punto de vista del tiempo, en cuanto opuesto al pensamiento de la eternidad, tal como lo habían formulado Platón y Spinoza, el pragmatismo interpreta el conocimiento. Muestra que las teorías del conocimiento fundadas en el acto de copiar están vueltas hacia el pasado, así como las que se fundan en la coherencia. Los pragmatistas les oponen una teoría de la verdad fundada en el porvenir. Ya Kant había dicho que la verdad no se obtiene por copia, sino por imposición de una forma a la materia; nosotros hacemos la verdad; pero Kant conservaba la idea de forma racional, mientras que con los pragmatistas esta idea de forma racional, universal y necesaria desaparece. En Kant, era el hombre como ser intelectual, en los pragmatistas

es el hombre con sus tendencias, inclusive no racionales, el que es creador del conocimiento.

Podríamos ampliar estas consideraciones. Veríamos que siempre estos dos problemas, el del conocimiento y el del tiempo, han estado ligados. Platón, cuando hablaba de la reminiscencia, nos hacía tomar conciencia del hecho de que hay conocimiento porque hay un pasado; todo conocimiento es un recuerdo. El término mismo de idea *a priori* encierra, como ha observado Heidegger, y como cualquiera puede notar, una referencia al tiempo. En la teoría del conocimiento hay una afirmación del valor de la anterioridad, anterioridad lógica a decir verdad, pero que no obstante es anterioridad. Hegel también sentía un lazo del conocimiento con el pasado, cuando decía que no hay verdadero conocimiento sino del pasado, y que la lechuza, ave de Minerva, sólo vuela al caer la noche. Este conjunto de pensamientos es el que permite a los pragmatistas y a Bergson hablar del carácter retrospectivo del conocimiento de las teorías clásicas; a este carácter opone una oposición prospectiva, vuelta hacia el porvenir.

Podríamos decir que la teoría de la reminiscencia, por una parte, y la teoría pragmatista de las consecuencias, por la otra, son especies de mitos mediante los cuales el espíritu humano trata de mostrar la relación del conocimiento, por un lado, con el pasado, y por el otro, con el porvenir.

Pero el conocimiento está también ligado al presente, y aquí es donde podríamos utilizar la idea de plenitud, de rellenamiento de que han hablado los fenomenólogos; existiría, por tanto, un lazo de la verdad con los tres aspectos del tiempo.

Los filósofos clásicos han hablado de la eternidad de las verdades. Es esta concepción la que podemos encontrar de nuevo detrás de la afirmación de Bolzano, cuando habla de las *proposiciones en sí.* Y es a esta misma teoría, en lo que tiene de legítimo, a lo que la fenomenología de Husserl cree hacer justicia al hablar de la omnitemporalidad. Lo que Husserl entiende por eso es la productividad y la reproductividad a voluntad, en no importa que momento del tiempo, de las proposiciones verdaderas. Aparecen por doquier y en ninguna parte. El esfuerzo de la fenomenología, al definir de esta manera la llamada eternidad de las verdades, consiste en hacer aparecer esta intemporalidad como un modo de la temporalidad.

En lo que nos dice Heidegger a propósito del conocimiento, podríamos encontrar el punto de partida de una fenomenología

del conocimiento que tomaría en cuenta a la vez el hecho de que, cuando conocemos, nos sometemos al ente, y nos lanzamos hacia el ente.

Partiendo de lo que nos ha dicho, se pueden ver de otra manera, en verdad muy semejante a la que acabamos de señalar, las relaciones del tiempo y del conocimiento. Cuando conocemos una cosa, la conocemos tal como era antes de haberla visto. El conocimiento es, por tanto, sumisión a la cosa por conocer. Así vemos el papel desempeñado por el momento del pasado en la constitución misma del conocimiento. Pero, como ha observado M. Birault, en su estudio de Heidegger, esta sumisión está específicamente delimitada; y si lo está es porque, por un saber anticipador, nosotros mismos delimitamos el dominio del ser de la cosa. Así, mientras que mediante el primer punto que acabamos de sacar a luz, es decir, mediante la idea de sumisión, podemos mostrar el aspecto realista del pensamiento de Heidegger, mediante el segundo podemos mostrar su relación con el idealismo trascendental; Heidegger mismo nos da una interpretación del idealismo trascendental tal como se presenta en Kant al hacernos ver que la idea de síntesis *a priori* se explica por la afirmación de la finitud de la existencia. A consecuencia de esta finitud podemos siempre definir de antemano el dominio al que se aplicarán nuestras hipótesis. Así, la ciencia moderna se constituye gracias a Descartes, porque define de antemano un cierto dominio: el de una naturaleza en la que sólo operan leyes matemáticas. Vemos, pues, que si primero había sumisión y una especie de retraso respecto del objeto que está siempre constituido desde ahora, hay por otra parte impulso y acción de ir adelante por la formación de estos dominios del ser. Así el conocimiento es, según la fórmula de M. Birault, sumisión e impulso, está retrasado y adelantado. En él se unen los dos primeros momentos de la duración, el porvenir y el pasado, a fin de constituir su presente.

Cuando nos encontremos en presencia de una teoría de la verdad que explique la verdad en términos de ser, será conveniente de inmediato hacer algunas observaciones, con objeto de evitar una especie de realización, de "hipostatización" de la verdad. Será conveniente recordar primero la teoría pragmatista que los neopositivistas adoptaron después, según la cual no hay verdad si no hay verificación, no en el sentido estrechamente positivo y utilitario de la palabra; pero no hay verdad si no hay acción de un espíritu que busca los casos concretos y las aplica-

ciones particulares de sus afirmaciones. Así la verdad es, según la expresión de ciertos pragmatistas, una noción prospectiva, es decir, que guarda relación con el porvenir. Pero esta idea misma de verdad implica igualmente un elemento de retrospección; queremos recordar con eso que el espíritu humano siente la necesidad, al enunciar una verdad, de dotarla de un cierto carácter de eternidad, de hacer lo que Bolzano llamaba una *proposición en sí;* y, en otra forma, esto es lo que Husserl entiende por la idea de *omnitemporalidad.* Ahora bien, es de temerse que, en las teorías de la verdad que podemos llamar ontológicas, nos veamos llevados, por la afirmación de lo que se llama un acto trascendental de la apertura hacia la verdad, por la afirmación de una unidad trascendental de la verdad, a esta hipostatización de que hablamos: y porque la verdad, una vez que la hayamos obtenido, que la hayamos conquistado, será comunicable a los demás hombres, se afirmará una comunicabilidad que existiría ya, anteriormente a todos nuestros juicios, en la verdad como tal.

Lo que acabamos de decir no debe hacernos olvidar otro aspecto de la verdad, el que Kierkegaard sacaba a luz en su *Diario,* al hablar de la "verdad para mí". En efecto, Kierkegaard insistió en la identidad de la verdad, de la vía y de la vida, tal como pueden hacérselas sentir al cristiano ciertas palabras de San Pablo. Tenemos ahí, evidentemente, una concepción de la verdad muy diferente de esa verdad abstracta y omnitemporal de la que hablamos en líneas anteriores. Y conviene no amalgamar estas dos clases de verdades y no dar a la primera ciertos caracteres de la segunda.

Hablamos de la verificación, particularmente en lo que concierne a la primera clase de verdad. La verificación, en lo tocante a la segunda clase de verdad, se encontrará en el hecho de que nos consagramos a ella; de que podemos sacrificarnos a ella. En lugar de la verificación, tendríamos aquí el sacrificio.

Esta "verdad para mí" disfrutará de una eternidad; pero no será la misma clase de eternidad que aquella omnitemporalidad que atribuimos a las verdades; valiéndonos de una distinción de Bergson, diríamos que la omnitemporalidad de las verdades se asemeja a lo que él llama una eternidad de muerte, mientras que la eternidad de las verdades será una eternidad de vida.

Hemos visto que, aunque Kierkegaard insiste en uno de los

términos de la relación, el sujeto, la idea del otro término no queda eliminada, e inclusive es extremadamente importante, ya que este otro término es Dios. Solamente por su relación con este otro término, el Otro absoluto, puede sentirse la subjetividad en toda su intensidad. Por otra parte, hemos visto que Heidegger, a la vez que insiste en la idea de verdad como revelación de las cosas por sí mismas al hombre, dice que estas cosas sólo pueden revelarse porque hay un sujeto. Las dos doctrinas no son tan absolutamente opuestas como parecía.

Más aún, podemos ver en ambas un esfuerzo por rebasar la separación del sujeto y del objeto. De ahí podemos pasar a la idea de que lo esencial se encuentra en la relación misma de los dos términos; y de ahí, todavía, a la idea de que debemos rebasar, a su vez, esta afirmación de la relación, ya que hay una realidad con respecto a la cual la verdad es verdad pero que se halla más allá de la relación.

En muchas de estas teorías contemporáneas vemos un esfuerzo por rebasar el dualismo, por alcanzar una concepción que nos liberaría de las oposiciones de sujeto y objeto, de esencia y de existencia; es un punto que ha señalado el filósofo norteamericano Lovejoy en su libro *The Revolt against Dualism.* Y esta tendencia es la que Sheldon ha caracterizado con el nombre de Gran Objetivismo. Pero el dualismo no parece estar jamás vencido. Sobrevive en forma de la oposición entre esencias y existencias en la fenomenología, en el neorrealismo y en el realismo crítico, así como en la filosofía de Whitehead.

Hemos visto, así, sucederse en la historia de la filosofía, y en nuestra reflexión, y a veces inclusive coexistir, a las ideas de coincidencia y de distancia, a los esfuerzos hacia el monismo y hacia una restauración del dualismo, a la insistencia en las relaciones y a la insistencia en el más allá de las relaciones. Aristóteles dijo que el ser que conoce se convierte en lo que conoce. Pero puede decirse también que el ser que conoce es forzosamente diferente de lo que conoce; hemos visto constantemente este juego de la identidad y de la diferencia en la historia de las teorías del conocimiento. En el curso de esta historia pudimos ver cómo, cada vez, cada una de estas ideas nos mostraba un aspecto del conocimiento, pero cómo, cada vez también, tenía necesidad de ser completado por una idea que contrastaba con ella. Nos queda por averiguar la cuestión de saber si pueden unificarse todas estas concepciones del conocimiento que hemos examinado sucesivamente. El conocimiento es presencia, y

es también pasado, es prospectivo y al mismo tiempo retrospectivo. De Kierkegaard a Heidegger, como del neorrealismo al realismo crítico, hemos visto movimientos antitéticos del pensamiento. Este movimiento antitético, esa especie de dialéctica perpetua, ¿no se explican por qué el conocimiento no puede reducirse a una sola fórmula? El conocimiento no puede ser conocido completamente por el hombre. Se presenta sucesivamente como identidad, coherencia, distancia e intencionalidad. ¿Cómo explicar esta coexistencia de caracteres contradictorios, cómo explicar el carácter trascendente del objeto y al mismo tiempo el hecho de que nos es presente, inmanente? De hecho, esta multiplicidad de concepciones no puede explicarse sino por el hecho de que las concepciones y las palabras son inadecuadas a lo real, y que lo real no puede expresarse completamente.

Utilizando un vocablo escolástico, diremos que la idea de verdad es una idea analógica; queremos decir con ello que el género de la verdad es diferente según las categorías del ser a las que se aplica esta idea.

Pero hay que ir más lejos: hay una tensión, que hemos sentido en las doctrinas más modernas de la verdad, tensión entre las dos afirmaciones: la verdad es subjetividad y: la verdad está en las cosas mismas.

Llegamos siempre a la idea de que más allá del objeto y del sujeto y más allá inclusive de la tensión que experimentamos en nosotros frente a su separación, hay algo que no puede llamarse ni sujeto ni objeto.

Se ha discutido a menudo la cuestión de saber si el conocimiento es esencialmente análisis o síntesis. Condillac insiste en la idea de análisis, pero en realidad, como ha mostrado Brunschvicg, para él el análisis es sobre todo la posibilidad de síntesis. Los grandes filósofos clásicos, Platón y Kant entre otros, han concebido el conocimiento como síntesis, sobre todo. Para Descartes y Leibniz así como para Hobbes, es análisis y síntesis, descomposición y composición. Podemos ir más allá de estas ideas de síntesis y análisis, y alcanzar algo anterior a la vez a los análisis y a las síntesis, lo que podemos llamar el dato primitivo. El conocimiento mediato supone, como pensaron Bradley y Bergson, un conocimiento inmediato. Y además, supone un objeto. Si hay conocimiento es que hay algo conocido; si queremos considerar el conocimiento tal como se presenta a una concepción ordinaria, ingenua y no complicada, diríamos que el conocimiento no debe cambiar lo conocido, pues de lo contrario éste

no sería conocido. En este sentido, podemos decir que los fenomenólogos y un materialista como Lenin tienen algo en común. Hay una realidad sobre la cual opera el conocimiento y que es independiente de él. Este último se funda en algo más profundo que él.

Si hay conocimiento es porque estamos en un mundo, en el mundo. Hay conocimiento porque hay cosas, y porque somos copresentes con las cosas. Encontraríamos aquí la etimología imaginativa y profunda que da Claudel de la palabra conocimiento, que él explica como co-nacimiento; es ésta otra manera de expresar lo que dicen Alexander y Heidegger. Existe un parentesco de nosotros mismos con el mundo. El conocimiento no se explica sino sobre este fondo del parentesco de nosotros con el mundo.

Tal vez las teorías del conocimiento han insistido demasiado en el aspecto de la actividad del conocimiento; bajo esta actividad y detrás de ella hay una receptividad, una pasividad. Herbert Spencer ha insistido en esta idea de que el mundo nos modela, nos configura. De manera general, aunque los empiristas hayan insistido en esta pasividad, la han concebido de una manera demasiado abstracta, demasiado pobre y demasiado seca.

Por tanto, si así es, si la teoría del conocimiento debe fundarse en un sentimiento primitivo de relación con el mundo, quizás podamos deshacernos de un cierto número de oposiciones que la han dominado, como la distinción entre forma y materia, cuyos comienzos se ven en el *Filebo* de Platón, su desarrollo en Aristóteles y las consecuencias en Kant. La psicología de las formas nos advierte que la forma no se impone, que no se puede distinguir entre forma y materia. Whitehead dirá lo mismo. Añadirá que el sentido de la vista quizá ha ejercido una influencia demasiado grande en la teoría del conocimiento. Son las comparaciones visuales las que han dominado en Platón, Descartes, San Agustín y Santo Tomás. Pero tanto Berkeley y Maine de Biran, como Scheler han insistido en la idea de que hay sentidos que nos hacen adherirnos a lo real de manera más profunda.

Así, se concebiría un empirismo totalmente diferente de lo ordinario, y que estaría dominado por sentimientos de totalidad y de relación.

Llegaríamos a la idea de que debemos ir no sólo más allá de la distinción de forma y materia, sino también de la distinción

de sujeto y objeto. Un filósofo como Bradley nos mostraría el camino. La verdad, nos dice, está en el juicio, y a este respecto su tesis no es sino el coronamiento de todas las tesis clásicas desde Platón. Por tanto, no estará en manera alguna de acuerdo con Heidegger. Pero ¿qué es un juicio? Es siempre un análisis, una separación. Digo: esta mesa verde, y al decirlo, separo arbitrariamente cierto número de cualidades que he reunido en el nombre de mesa, y por otra parte el color, y coloco el color entre los predicados o atributos, mientras que coloco las demás cualidades en el sujeto. Pero, en realidad, no hay tal separación, no hay sino la mesa verde que debería designarse con una sola palabra. Todo juicio supone una separación arbitraria de sujeto y predicado. Por tanto, nos vemos llevados a establecer una distinción entre la verdad que está en el juicio y la realidad que es aquello respecto de lo cual hay juicio. Se ve cómo, a pesar de las diferencias con la tesis de Heidegger, ya que aquí la verdad está en el juicio y que la realidad se concibe como una especie de caos, hay una semejanza que es el sacar a luz algo sobre lo cual versa el juicio y a partir del cual se forma.

Pero, vemos que esta teoría tiene por consecuencia la idea de que la verdad se halla siempre a una cierta distancia de la realidad, ya que implica una separación que no existe en la realidad. De esta tesis podríamos sacar consecuencias escépticas, ya que podríamos decir que todo juicio, tanto si es verdadero como si es falso según el sentido común, o inclusive según la ciencia, es falso por el hecho de que es separación de lo que en realidad no es separación. Pero hagamos a un lado esta consecuencia. Lo importante para nosotros es que Bradley nos invita a ver que hay una esfera de realidad —que en definitiva será la realidad misma— que está más acá de toda separación. Debemos deshacernos de la separación del sujeto y del atributo que no son sino formas de nuestro pensamiento y, finalmente, de la gramática, pero no formas de lo real. Debemos deshacernos de esta separación que se ha realizado lentamente, y que ha sido fructuosa en la historia de la filosofía, entre el sujeto y el objeto. Más allá de las distinciones de sujeto y atributo, de sujeto y objeto, encontramos una unidad que es lo real. Llegamos a una especie de misticismo metafísico, que no es tan diferente de aquel al que Platón llega en el libro VI de la *República,* en el *Fedro* y en el *Banquete.* Valiéndose de esas metáforas visuales que han caracterizado, como hemos dicho, tan a menudo a las teorías del conocimiento, Plotino escribió, queriendo caracterizar con ello

su doctrina y la de Platón: ver y haber visto es haber abandonado el razonamiento.

Hablamos de la teoría de Bradley. Pero por el hecho mismo de que adoptamos por lo menos uno de sus aspectos, nos vemos conducidos a una dificultad. Hemos reconocido como uno de los méritos de varias de las teorías recientes el que, según ellas, nuestro conocimiento no cambia lo conocido. Pero, según Bradley, desde el momento en que transferimos lo real a la esfera del juicio lo transformamos, ya que dividimos lo que en la realidad era indiviso. Por otra parte, ¿no nos muestra la ciencia contemporánea que nuestro conocimiento mismo cambia lo que queremos conocer? Nos encontramos allí en presencia de una tensión entre dos aspectos de nuestra meditación sobre lo verdadero.

Además, habiendo insistido en la unión, debemos decir también que es necesaria la separación, esa doble separación de sujeto y objeto, de sujeto y atributo; si queremos conservar la idea de verdad, como lo queremos, es necesario mantener también, por difícil que sea, el valor del juicio, ya que para nosotros, como para los filósofos clásicos y contrariamente a lo que piensa Heidegger, la verdad tiene su lugar en el juicio.

Así, nos encontramos de nuevo siempre en esta tensión entre la crítica de la idea de verdad desde un punto de vista análogo al de Bradley y el mantenimiento de esta misma idea.

De manera más general ¿acaso no hemos visto que cada una de las teorías nos ha proporcionado elementos preciosos, pero que ninguna puede satisfacernos, y que están en conflicto unas con otras? Volvámonos hacia los diferentes elementos que hemos desprendido: afirmación del ser o por lo menos del sentimiento del ser, afirmación de la presencia de la verdad en el juicio, carácter artificial en un sentido de la verdad, puesto que es producto de las relaciones, pero, por otra parte, carácter sentido, afectivo de la verdad. Vemos, a cada vez, que cuando tratamos de captar la verdad nos encontramos ante una especie de antinomia. Lo que tratamos de hacer es encontrar una verdad a propósito de la verdad. Pero hemos visto las dificultades que provienen de la multiplicidad de los géneros de verdades, y del hecho de que esta idea de verdad no puede jamás captarse completamente. A propósito de la verdad, no hay verdad general.

Recordamos la afirmación de Nietzsche de que la verdad es una ficción del espíritu humano. Si pensamos demasiado en la verdad, en su esencia, corremos el riesgo de hacer desaparecer

la idea de verdad, como Nietzsche lo hizo; y, a pesar de todo, debemos mantener esta idea de verdad, conservarla a cualquier precio. Así como Platón en el *Parménides,* después de haber mostrado todas las dificultades de la teoría de las ideas dice que esta teoría debe no obstante mantenerse absolutamente, sin que podamos decir con claridad cómo se relacionan las ideas con nuestra realidad, así también debemos decir que la idea de verdad, de la verdad tan precisa y exacta como pueda serlo, debe conservarse, aunque esté rodeada por todas partes de oscuridades. Inclusive, hemos de tratar de conservar ciertos elementos que los pragmatistas propenderían a rechazar, como la idea de verdad-adecuación y la de verdad retrospectiva. Si pensamos en la verdad, pensamos que está en el pasado o en aquella zona de eternidad que el juicio parece crear a su alrededor, y casi no pensamos que está en el porvenir. Debemos tener en cuenta todos los elementos que hemos visto: unidad y distancia, copia, correspondencia y consecuencia, aunque las tres ideas que acabamos de mencionar no den de la verdad sino una imagen un tanto burda, coherencia y creación de formas, porvenir y pasado; y, por último, hemos de volver a ese sentimiento de ser en el mundo de que habla Heidegger y de la copresencia de Alexander.

La verdad es la expresión de una experiencia real del ser que piensa y siente. Para el hombre, ser es pensar o más bien entender (tratamos de traducir así el término heideggeriano *verstehen*); no es necesario que por pensamiento concibamos aquí un pensamiento impersonal. Es vivido primero como una proyección de mí mismo en el porvenir. Es vivido igualmente como el hecho de que me torno consciente de algo que antes estaba en las regiones oscuras de mi ser. El conocimiento, como hemos dicho, está fundado en algo más profundo que él. El conocimiento y la verdad se viven antes de ser pensados. El conocimiento no es diferente de la existencia misma del hombre.

Añadamos aún que por la experiencia negativa del error llegamos a la idea positiva de verdad. La verdad no se manifiesta sino por su oposición a un error previo. Podríamos recordar aquí la etimología de la palabra *alétheia* que Heidegger invoca a menudo. La verdad es esencialmente primero negación del error; según ciertos análisis pragmatistas, podríamos decir que negamos a la verdad valiéndonos de un método de ensayo y error.

Inclusive si con todos los términos que hemos evocado no

llegamos a definir la idea de verdad, nada tendrá de sorprendente; podemos por lo menos dedicarnos a ella, combatir en su nombre; el que sea indefinible, no le quita nada al sentimiento que podemos tener de su carácter sagrado. La verdad por la cual nos representamos que un día todas las cosas podrán ser definidas, por esta misma razón, no puede ser definida. Es el motor de nuestra investigación, al mismo tiempo que es su objeto, aunque sepamos que su naturaleza no puede circunscribirse. Debemos permanecer siempre en la luz de esta idea, inclusive si para nuestro entendimiento permanece oscura. Nuestra conciencia se tenderá entre nuestra conciencia de la imposibilidad de la definición y el carácter de luz que emana de la idea.

La verdad se halla a menudo ligada al valor, como la mentira a la cobardía. Nuestro sentimiento de la verdad nacerá de la acción valerosa. No tenemos necesidad de ninguna teoría general de la verdad para ver que si obramos de tal manera somos fieles a nosotros mismos. Sustituyamos entonces la meditación sobre la noción general por una meditación sobre los casos particulares. Aquí nos encontramos frente a un nuevo aspecto de la idea de verdad. De la observación de nuestras reacciones espontáneas ante situaciones particulares podremos concluir inmediatamente que la verdad es, y está aquí. La verdad se sentirá como fidelidad a nosotros mismos y como fidelidad a lo real.

El filósofo ha realizado un acto valeroso cuando pone en juicio la idea misma de verdad, en la que su valor se origina y hacia la cual se dirige.

¿Es posible creer en verdades absolutas en nuestro periodo de relativismo? ¿La importancia otorgada a la historia no contribuirá a disolver nuestra afirmación de un absoluto y, por eso mismo, de una verdad? En cierta medida, podríamos comparar esta dificultad con aquella ante la cual se encuentra Kierkegaard, cuando quiere, a partir de un acontecimiento histórico, la venida de Cristo, alcanzar lo Absoluto. Se trata de aislar del resto de la historia este acontecimiento privilegiado. Asimismo, debe ser posible tener confianza en que nuestro ideal no es sino un ideal entre otros y, sin embargo, dedicarnos a él. ¿No sería propio del hombre tornar absoluto lo relativo, por la creencia misma que tiene en él? Desde este punto de vista, Kierkegaard habría señalado con su teoría una posibilidad que no es solamente la del hombre religioso en la acepción estricta del término, sino de todo hombre en cuanto coloca ciertos valores por

encima de sí mismo. Es éste un problema que volveremos a encontrar cuando tengamos que hablar de la idea de valor, y cuando podamos ver cómo el hecho de aceptar un sacrificio en el pensamiento del triunfo de un valor consagrado, sacrifica en la acepción propia del término, es decir, torna sagrado a este valor.

Capítulo II

EL VALOR DE LA CIENCIA

Debemos esforzarnos, antes de examinar la cuestión del valor de la ciencia por definir, en toda la medida de lo posible, los dos términos de valor y de ciencia. La primera de estas dos ideas, la de valor, ha sido concebida de muchas maneras. Reservamos para otra parte del volumen su estudio. Nos preocuparemos aquí por las diferentes formas de valor que se han atribuido a la ciencia. Posee un valor de verdad, un valor de belleza y un valor de utilidad; y es muy posible que estos tres valores de la ciencia hayan emergido al mismo tiempo, que el hombre haya sido impresionado a la vez por su armonía, su valor práctico y su acuerdo con lo real. Para Platón, la ciencia, en cuanto pura contemplación, tiene un valor por sí misma; y oponía la ciencia en su pureza y en su universalidad a las diversas ciencias empíricas que sólo nos dan razón de los hechos. Quería que mediante la ciencia se alcanzaran realidades no sólo físicas, sino también metafísicas; podemos oponer, a este respecto, la idea de Platón a la que desarrolló Epicuro, quien sostenía que sólo el conocimiento útil es legítimo. Al comienzo del desarrollo científico moderno, hombres como Bacon y Descartes insistieron particularmente en los valores de verdad y de utilidad de la ciencia. En época más reciente, mientras que los positivistas insistían en su valor de utilidad, H. Poincaré ponía de manifiesto sobre todo la armonía y la belleza de las formas científicas, y volvía a tomar las ideas pitagóricas acerca de la belleza de la ciencia. Actualmente todavía, encontraríamos en los sabios gran variedad de apreciaciones acerca de lo que constituye el valor preeminente de la ciencia. Mientras unos ven en ella, ante todo, el instrumento de la dominación del universo por el hombre, otros aprecian sobre todo lo que tiene de armonía estética. Así Einstein, hablando del descubrimiento de Bohr, nos dice que le pareció la forma más elevada de la musicalidad en la esfera del

pensamiento. Así, recientemente, Max Born declaraba que el placer que le produce la ciencia es del mismo género que el que le causa una hermosa puesta de sol.

Ya que acabamos de hablar de los diferentes valores que se le dan a la ciencia, es necesario también mencionar los ataques que ha experimentado, y no podemos olvidar cómo el poeta Keats veía en la ciencia al adversario de la contemplación estética y maldecía a Newton que había descompuesto el arco iris; cómo Blake concebía la ciencia como una facultad de división y análisis que no deja subsistir a la unidad de las cosas. Sin duda, hay que responder a tales reflexiones que deben distinguirse en la realidad diferentes niveles; el sabio separa y divide, pero estas separaciones y divisiones no alcanzan a lo real mismo, o nos hacen percibir la subestructura, sin que por ello nos veamos conducidos forzosamente a poner en duda que lo que es dado a nuestra percepción y a nuestro sentido estético le sea dado realmente.

Por otra parte ¿qué debemos entender por la palabra ciencia? A partir de fines del siglo XVI, la ciencia se concibe en su conjunto según el modelo de la física matemática, y esta tendencia se reforzó todavía a partir del momento en que la física de Newton permitió una unificación casi completa del universo. Así, las matemáticas serían consideradas más como método de la ciencia que como ciencia por sí misma; en cuanto a las ciencias sociales, no pueden ser consideradas como ciencia más que si toman como modelo las ciencias matemáticas y, con la ayuda de diferentes medios, por ejemplo mediante las estadísticas, se esfuerzan en imitarlas.

Sin embargo, debemos dejar abierta la cuestión de saber si no hay diferentes tipos de ciencias, si no hay que admitir, además de la ciencia físicomatemática, a la matemática misma por una parte, y a la ciencia de la vida y de la sociedad por la otra. Es posible darse cuenta de que hay diferentes dominios accesibles al espíritu humano gracias a métodos diversos, de definición y de deducción pura en lo tocante a las matemáticas, de observación de las totalidades orgánicas y sociales en lo tocante a las ciencias de la vida y las ciencias sociales. No obstante, para plantear la cuestión de manera más precisa, y además de la única manera, a nuestro juicio, en que puede plantearse por el momento, nos apegaremos sobre todo a las ciencias físicomatemáticas para resolver el problema del valor de la ciencia.

El hombre de ciencia parte del mundo cotidiano. Toda la

ciencia, nos dice Einstein, no es más que una depuración del pensamiento cotidiano; según él, se tratará de explicar lo que tenemos ante los ojos y esta búsqueda de la explicación lo hará ir hacia concepciones ocultas y leyes invisibles.

La idea de explicación ha estado ligada, desde el pensamiento de la Grecia antigua, a la idea de razón y de causa. Observemos, por otra parte, que la idea de explicación implica por sí misma la idea de un cierto desarrollo; explicar es desplegar. A fin de ligar nuestras dos afirmaciones precedentes, podríamos decir que el hombre, en un cierto sentido, extrae del fenómeno lo que es la razón de éste.

Pero la idea de causa y de razón requiere a su vez algunas aclaraciones. En el capítulo consagrado a la idea de causalidad vimos cómo fue reemplazada poco a poco la idea de causa por la de función y de relación; y el mérito de Augusto Comte y el positivismo estriba en haberlo visto. Es verdad que algunos filósofos de las ciencias, como Meyerson, han criticado esta idea de los positivistas y sostenido que la ciencia debe definirse no como la búsqueda de las relaciones, sino como la búsqueda de la unidad y de la identidad. Según ellos, la idea de causalidad nos proporcionaría satisfacción porque, gracias a ella, podemos percibir identidades. Sin embargo, creemos que, conforme a lo que ha mostrado por ejemplo Brunschvicg en sus críticas de Meyerson, la ciencia es búsqueda de relaciones y no de identidades. La meta de la ciencia es constituir una red cada vez más fina y cada vez más ligera de relaciones.

Platón veía en la ciencia el medio que el espíritu tiene de estabilizar lo real, y esto es lo que expone en el *Menón*, cuando presenta en la ciencia un medio para hacer, con ayuda de lo que llama razonamiento de la causa, estables y definidas a las realidades. Pero, por otra parte, reprochaba a las ciencias particulares el estar estrechamente ligadas a las cosas particulares; en efecto, cada una de las ciencias, observa, se apoya en postulados, y postulados especiales, que la impiden unificarse con las demás ciencias; es necesario entonces, según él, hacer un esfuerzo para rebasar estos postulados, a fin de llegar con ello a una ciencia universal. La posición de Aristóteles frente a la ciencia será evidentemente muy distinta; reprocha a los platónicos, en cuanto se apoyan en las matemáticas, el ser demasiado abstractos; y él por su parte dará preferencia a las ciencias biológicas; todo su sistema está marcado por el doble predominio de la biología y de la lógica. Pero parece ser evidente que no encontraremos en los grandes

filósofos de la Antigüedad una respuesta, que pueda satisfacernos, a los problemas planteados por la ciencia. Sin duda, puede decirse que, en muchos respectos, Platón previó los desarrollos ulteriores del pensamiento científico, por el lugar que otorgaba a las matemáticas, por su esfuerzo que, por una parte, coincide con el de Pitágoras, y por otra parte, con los pensadores más modernos. Y si Aristóteles, por el carácter cualitativo de su pensamiento, a fin de cuentas más bien ha puesto obstáculos al desarrollo de la ciencia, no es menos cierto que su insistencia en la observación conserva todo su valor. Pero ni a uno ni a otro de estos filósofos hay que dirigirse; porque el advenimiento del espíritu científico no data, en su forma explícita, sino de una época muy posterior.

Pero, ¿qué es este espíritu científico? Se ha dicho a veces que el espíritu científico moderno está señalado sobre todo por el predominio de la experimentación; pero puede observarse que un Arquímedes era maestro de la experimentación. Además, también puede observarse que detrás de la experimentación de Arquímedes se encontraría, como su supuesto, una concepción matemático-física de la naturaleza.

En efecto, es necesario insistir en este punto. Kant puso de manifiesto el hecho de que la ciencia moderna se desarrolla a partir del momento en que el espíritu humano, no considerando ya a los fenómenos simplemente tal como se le presentan, toma la iniciativa y hace preguntas a la naturaleza. Por otra parte, Comte, como hemos dicho, sacaba a luz la idea de relaciones, de la relación de la ciencia con el espíritu humano y de la relación de las cosas entre sí. Si nos remontamos de las observaciones que Kant y Comte han hecho, uno a fines del siglo XVIII, y otro a mediados del XIX, a la conciencia que Galileo, Bacon y Descartes tuvieron de la esencia misma de la ciencia en el momento mismo en que la constituían, observaremos que estos tres pensadores vieron claramente, uno que la naturaleza está para el sabio escrita en términos matemáticos, en círculos, en elipses, en números, y que retomó así el pensamiento pitagórico; otro, que la ciencia implica la observación y que no se manda a la naturaleza sino obedeciéndola; el tercero, que todo lo que de real hay en la materia, según el sabio, es la extensión.

De fines del siglo XVI al último cuarto del XIX puede decirse que dominó una concepción única de la ciencia. Pero en este momento, por diversas influencias, a consecuencia de la formación de las geometrías no-euclidianas, de la lucha sin fin entre las hipótesis de la emisión y las de la ondulación, nació una

desconfianza respecto de lo que tenían de excesivamente rígidos los sistemas de Kant y Comte. Aquella extensión única a la que Descartes había reducido toda la materia y que en Newton aparecía como el *sensorium Dei* y que Kant había transformado en el *sensorium hominis,* ya no es más que una extensión posible entre otras. Se ve cada vez mejor que la observación y la experimentación en las que había insistido Bacon implican, cada vez, una multitud de hipótesis y de teorías, y que la menor ley supone todo un conjunto de medidas e implica finalmente, por así decirlo, la ciencia en su totalidad. Se ve cada vez más que las formas precisas que se le daban a la naturaleza son, por una parte al menos, el producto de operaciones arbitrarias. Tal es el resultado de la crítica de las ciencias que se desarrolló a fines del siglo XIX, primero de manera más positivista con Mach, Pearson, Stallo, luego, tomando más en cuenta las teorías idealistas y los hechos matemáticos, con Poincaré, Milhaud, Le Roy, Duhem. Se mostró primero respecto de las matemáticas y luego en lo tocante a la física, que es posible una diversidad de hipótesis; fundándose en el ejemplo de Maxwell, Poincaré hizo ver cómo un sabio puede utilizar a la vez hipótesis contrarias. Se mostró cómo, por abstracción, la ciencia constituye sistemas cerrados a fin de descubrir leyes precisas. La ley de la conservación de la energía sólo vale para sistemas cerrados. Poincaré fue más lejos y sugirió que las leyes mismas bien podrían ser el producto de una multitud de irregularidades sin ley que, por el efecto de la ley de los grandes números, se compensan unas a otras y terminan por ser así regularidades.

Un segundo movimiento de crítica de las ciencias se formó un poco más tarde, en particular con Eddington y Whitehead. Aquí se deja sentir la influencia de Einstein, en cuanto enunciador de la teoría de la relatividad y en cuanto formador de la teoría de los cuantos. Partiendo de ciertas ideas de Poincaré, podría presentarse de una determinada manera este nuevo desarrollo de la crítica de las ciencias como una continuación y ampliación de las observaciones que había hecho. Observó que un físico como Maxwell utilizaba hipótesis que estaban en conflicto unas con otras; es la ilustración de una acción semejante, simplemente más profundizada, la que vemos cuando De Broglie utiliza a la vez la idea de onda y la de corpúsculo. Poincaré había sugerido la idea de la existencia de irregularidades en el fondo de la naturaleza. El principio de Heisenberg nos muestra que la ciencia, en su búsqueda de irregularidades, encuentra lí-

mites y que no puede irse más allá de un cierto grado de precisión en la descripción de la posición de las partículas en movimiento, sin disminuir la precisión de la medida de su velocidad. Los físicos han llegado a darse cuenta de la imposibilidad de una separación entre el comportamiento de los objetos atómicos y su acción recíproca con los instrumentos de medida que sirven para definir las condiciones en las que aparecen los fenómenos. Al mismo tiempo que la extensión, tal como la habían descrito Descartes y Kant, era puesta en tela de juicio, los físicos veían que el concepto de espacio, separado de todo contenido físico, no existía. La observación dejaba de ser aquella cosa simple que le había parecido a Bacon y las figuras matemáticas ya no estaban inscritas en la naturaleza de las cosas, como había pensado Galileo. A decir verdad, desde fines del siglo XIX, los esquemas clásicos del pensamiento científico deberían haber sido abandonados.

Al mismo tiempo, los sabios veían que la idea de continuidad no bastaba para dar cuenta y razón de la naturaleza. El continuo, por una parte, y el discontinuo, por la otra, son sin duda hechos igualmente, o, para decirlo de manera diferente, hay dos idealizaciones posibles, la del continuo y la del discontinuo. Pero inclusive cuando el sabio hoy en día parece poner en el mismo plano el continuo y el discontinuo, hay una preferencia, fundada a su juicio en la naturaleza de las cosas, por el discontinuo. El continuo es para él más bien una idea intelectual, el discontinuo es un hecho. Observemos que en el momento en que la idea de discontinuo ocupaba tan gran lugar en la física, se tornaba igualmente muy importante en el dominio biológico en el que la idea de evolución se restringía en beneficio de la idea de mutación.

En lugar de las leyes diferenciales que regían el universo de la ciencia hasta fines del siglo XIX, los acontecimientos del universo se someten entonces a formas, que a la vez son más complejas y más idealizadas. La idea de ley que había servido al espíritu humano para dar cuenta de los mitos, se manifestaba desde entonces también ella como una especie de mito, y, no deseando ya las falsas totalidades con que se había contentado durante largo tiempo, se ve ahora en presencia de un universo del que no puede formarse una imagen total. Renunciando a las falsas totalidades, está obligado por el momento a renunciar también a toda totalidad.

Sin duda, puede decirse que la ciencia moderna se deshizo

a partir de los siglos XVI y XVII de una cierta idea de totalidad que gobernaba la ciencia de la Antigüedad. En el universo moderno, nos dice un sabio contemporáneo, el proyectil sigue una trayectoria que a cada instante está determinada por las condiciones que reinan en el espacio que atraviesa. Para el físico, se trata de determinar inmediatamente el movimiento de un cuerpo, no en relación con el conjunto del universo, sino en relación con el momento inmediatamente anterior. No es menos cierto que en esta ciencia de los siglos XVI y XVII, existía la representación de un conjunto del universo y es la posibilidad de esta representación la que hoy está en peligro.

Por debajo del dominio al que se aplicaba la ciencia clásica, el dominio macroscópico, se descubre cada vez mejor el dominio microscópico. Los átomos ya no se conciben como los elementos sólidos de la materia, sino que se muestran frágiles, explosivos, con múltiples complejidades interiores; y, por otra parte, la energía tiene una estructura discontinua. E. Schrödinger nos dice que lo que la ciencia nos muestra son "formas no permanentes cuya estructura está siempre fijada con toda precisión y se repite siempre exactamente de la misma manera. Estas formas nos dan en ciertas experiencias la impresión de partículas permanentes, de masa y de carga", en las que nos hemos acostumbrado a pensar.

Por otra parte, la idea de punto material desaparece y es reemplazada por la de campo. Por último, como dice G. Bachelard, la mecánica no-newtoniana de Einstein se expresa naturalmente en la geometría no-euclidiana de Riemann.

No creemos, por lo demás, que podamos hablar de la ciencia contemporánea de manera definitiva; ya que la mayoría de los grandes físicos está completamente de acuerdo respecto de su insistencia en ciertas nociones como las de complementariedad, probabilidad, discontinuidad. Por la idea de complementariedad indican que no pueden reunirse en un solo cuadro todos los resultados de las experiencias y que estos resultados deben considerarse complementarios en el sentido de que solamente la totalidad de los fenómenos estudiados puede agotar la información posible concerniente a los objetos. Tenemos, pues, que ver con representaciones contrastadas, cada una de las cuales está en relación con un aspecto esencial de lo que aporta la experiencia, y la mayoría piensa que esta idea de complementariedad está destinada a dominar la ciencia e inclusive el pensamiento humano en general. Lo mismo ocurre con la idea de probabilidad:

sólo concibe las leyes como leyes estadísticas, y la noción de probabilidad sería la más fundamental de la ciencia. Pero si la mayoría de los físicos piensan así, hay los que se oponen a esta concepción y a esta satisfacción: tal es el caso de dos de los físicos más importantes, Einstein y Schrödinger. Einstein piensa que no hay que abandonar la antigua ambición del físico de llegar a una visión coherente de las cosas y, como Schrödinger cree que el principio de complementariedad, como por lo demás las ideas de estadística y de probabilidad, no es sino un "peor es nada" y, en cuanto al principio de complementariedad, que es una evasión: "Estoy verdaderamente convencido —dice Einstein— de que el carácter esencialmente estadístico de la teoría de los cuantos debe atribuirse únicamente al hecho de que esta teoría opera con una descripción incompleta de los fenómenos."

De igual manera, trata de conservar lo más posible la idea de continuo y piensa que volverá a ocupar el lugar preponderante que en otro tiempo tenía.

Schrödinger intenta edificar una física sin partículas, en la que no existen sino ondas.[1] Max Born y Rosenfeld, sus adversarios, hacen observar, cierto es, que las partículas han sido siempre necesarias al espíritu humano. Estamos en presencia, por una parte, con Schrödinger, de una voluntad de llegar a una representación lo más coherente posible del universo, y por otra parte, con Born, y la mayoría de los físicos contemporáneos, de lo que piensan que es la voluntad de reconocimiento de la imposibilidad en que nos encontramos de describir la naturaleza con un solo modo de descripción. Nos encontramos siempre de nuevo ante esta cuestión: la ciencia nunca ha sido más que ciencia del momento; ¿son definitivas las ideas a las que la ciencia nos conduce actualmente? "Ningún contenido —nos dice Born— puede captarse sin un cuadro formal, y toda forma, por útil que haya demostrado ser hasta ahora, puede revelarse como demasiado estrecha para comprender una experiencia nueva que puede surgir siempre."

Más que nunca antes, el sabio se da cuenta de que la ciencia, tal como la realiza hoy en día, es una unión de experiencias y de ecuaciones y que, por así decirlo, es imposible desenredar unas de otras. "Jugamos —dice uno de ellos— con una mezcla de ecuaciones y de experiencias." Por ejemplo, el sabio llega a no

[1] De igual manera, Einstein nos dice que la partícula se manifiesta a fin de cuentas sólo como una región limitada en el espacio en la cual la intensidad del campo o la densidad de energía es particularmente elevada.

saber ya si las ondas de que habla significan una realidad objetiva o son ondas de probabilidad.

El examen del estado presente nos lleva a tomar conciencia de esta situación paradójica. La meta de la ciencia es la comprensión más completa posible de la conexión entre las experiencias sensibles en su totalidad y el remate de este esfuerzo empleando un mínimo de conceptos primarios y de relaciones; Einstein se representa la historia de la ciencia como si tendiera hacia un sistema que poseería la mayor unidad concebible y la mayor pobreza de conceptos lógicos fundamentales. Ahora bien, por el momento vemos que la ciencia llega a concepciones extremadamente complejas; queda el problema de saber si la meta perseguida podrá ser alcanzada o si habrá de contentarse con obtener, persiguiendo esta simplicidad, resultados complejos, pero precisos, que distan mucho de ella.

Tanto si lo real se nos escapa, por lo menos en ciertos momentos, o si no se nos escapa, como tendían a creer los físicos clásicos, el sabio supone naturalmente que lo real existe, el sabio es naturalmente realista: Einstein por ejemplo, tan influido por lo demás en la concepción de su método por el idealismo empírico de Mach, afirma no obstante que la física es un intento de captar conceptualmente la realidad tal como es, independientemente del hecho de que es observada. "Allí abajo está ese mundo inmenso que existe independientemente de nosotros, seres humanos, y que se levanta ante nosotros como un gran enigma eterno, pero accesible por lo menos en parte a nuestro estudio y a nuestro pensamiento." "La física es el intento de captar la realidad tal como es pensada independientemente del hecho de que es observada."

A este realismo está ligado naturalmente un empirismo; existe en efecto un empirismo natural del sabio, podríamos decir que un empirismo innato del sabio.

Lo que acabamos de decir no significa que para el sabio que acabamos de tomar como ejemplo, para Einstein, no exista un papel del pensamiento: "Lo que llamamos ser es siempre algo mentalmente construido por nosotros, es decir, que ponemos libremente." Sostendrá, como Kant, que lo real no se nos presenta como un dato, sino como una tarea. Su posición difiere de la de Kant sólo por el hecho de que no considera inalterables las categorías. El propio Einstein reconocía la multiplicidad de tendencias epistemológicas que se encuentran en él. "El sabio no se dejará restringir demasiado por la adhesión a un sistema episte-

mológico determinado cuando se trate de construir su mundo conceptual; a los teóricos sistemáticos del conocimiento se les manifestará como el tipo de un epistemólogo sin escrúpulos: realista en cuanto quiere describir el mundo independientemente de los actos de percepción, idealista en cuanto considera a los conceptos y teorías como invenciones libres del espíritu humano que no pueden derivarse lógicamente de lo empíricamente dado,[2] positivista en cuanto considera que sus conceptos y sus teorías están justificados solamente en la medida en que proporcionan una representación lógica de las relaciones que tienen lugar entre experiencias sensibles. Puede inclusive parecer platónico o pitagórico en cuanto considera al punto de vista de la simplicidad lógica como instrumento indispensable de su búsqueda."[3] Observemos no obstante que el realismo y el positivismo tienen un papel más importante que el idealismo, que concierne más al método que al fin mismo de la investigación. Observemos también que se plantea un problema final que estriba en saber cómo es que el mundo es inteligible. "El eterno misterio del mundo —nos recuerda Einstein— es su comprensibilidad", "el hecho de que sea comprensible es un milagro".

"La inteligibilidad del mundo es —dice— algo ininteligible."

Hemos insistido sobre todo, como dejábamos prever, en las ciencias físico-matemáticas. Pero el espíritu humano se esfuerza por constituir ciencias del mundo biológico, ciencias del mundo social y humano. Aquí nos encontramos ante problemas que son a la vez metodológicos y metafísicos. Augusto Comte, desde el punto de vista positivista, Boutroux desde un punto de vista idealista, han insistido en el carácter específico de cada una de las ciencias, en la imposibilidad de reducir las ciencias superiores a las inferiores. Se tratará entonces de saber qué es la vida, qué es el espíritu, qué es la sociedad. Con estas tres ideas se intro-

2 En ciertos pasajes se acerca mucho al pragmatismo: "Al guiarnos para crear tal orden en la experiencia sensible, sólo el éxito final es el factor determinante. Todo lo que se necesita es establecer una serie de reglas; podemos comparar estas reglas a las del juego, que siendo arbitrarias hacen el juego posible tan sólo por su rigidez"; pero, como observa, no es sino una rigidez relativa, ya que como podemos ver en otra parte, no admite categoría definitiva.

3 Einstein admite claramente que sus reflexiones lo llevan a veces muy cerca del racionalismo y a veces están caracterizadas por un empirismo extremo. Reconoce sobre todo que, como había dicho Duhem, para el sabio se trata menos de verificar tal aseveración particular que de confrontar toda la teoría con el dato empírico.

duce por fuerza la idea de totalidad; y quedará la cuestión de saber si las ciencias de la vida, del espíritu, de la sociedad no son rebeldes por su naturaleza misma al tratamiento que el hombre puede hacer sufrir a la realidad físico-química. Además, no sólo habrá que hacer intervenir a la idea de totalidad; sino también a la idea de historia. Y sin duda podríamos, en un sentido, descubrir un aspecto histórico en las mismas ciencias físico-químicas. Y el segundo principio de la termodinámica podría concebirse como la afirmación de un cierto carácter histórico de lo real. No es menos cierto que, en la ciencia de la vida, del espíritu y de la sociedad, la historia tiene un carácter totalmente distinto. Y queda por saber si no será sólo en su periferia cómo estas ciencias, o más exactamente estos estudios, podrán someterse justamente a un método análogo a los métodos de las ciencias físico-químicas. Tal sería el caso, por ejemplo, de la aplicación de las estadísticas.

De tal manera, hay un conflicto entre dos tendencias del espíritu humano, una de ellas a preservar la especificidad de las esferas más altas de la realidad y la otra a ampliar lo más posible el dominio de la aplicación de los métodos propiamente científicos.

Añadamos también que cuanto más nos acercamos al dominio de la vida tanto menos suceptibles de descripción en términos científicos precisos son las cosas; es éste un hecho que han puesto de manifiesto Cournot, luego Boutroux, Ward, Bergson y muchos otros. Por lo demás, es la razón por la cual hemos propendido a reservar la palabra ciencia para las ciencias físico-químicas. Cuanto más nos acercamos a la vida, tanto mayor importancia cobra la idea de totalidad, tanto más, por eso mismo, el análisis pasa a segundo plano.

Y no obstante es posible, según especulaciones recientes, que los elementos últimos del universo y los elementos últimos de la vida sean idénticos. Por otra parte, ya la introducción de la idea de campo en la ciencia física lleva a comprender que no puede estar ausente la consideración de la totalidad.

Para terminar nuestro estudio de la inteligencia científica, consideremos la importancia de la ciencia para el desarrollo de la filosofía. Basta con que recordemos el *Menón* y el *Teeteto* para ver que el descubrimiento de ciertas verdades matemáticas por los pitagóricos fue uno de los orígenes de la teoría platónica de las ideas. Uno de los problemas que se planteó Platón fue el de saber cómo es posible la ciencia y en particular la ciencia

matemática; para resolverlo, presentó primero la teoría de las ideas. La crisis causada por el descubrimiento de los números irracionales fue una de las razones de las profundas transformaciones que Platón realizó en aquella teoría. De manera general, una de las cuestiones que han dominado los métodos de los filósofos es la de la indagación de las condiciones de la ciencia. La ciencia de Galileo y de sus contemporáneos es uno de los orígenes de la filosofía moderna; el problema que se planteó Platón, es también aquel ante el que se encontró Descartes, pero formulado en términos diferentes por razón de la constitución de la ciencia moderna y del hecho de que lo que para Platón era el dominio del devenir se había convertido ahora en el dominio de la extensión, que puede someterse a las ideas físico-matemáticas. El sistema de Leibniz no puede comprenderse si no se tiene en cuenta el cálculo infinitesimal. Sin la influencia de Newton no podemos comprender ni el intento de Hume de descubrir en la esfera del espíritu algo análogo a la atracción en el dominio de los cuerpos, ni el intento de Kant de fundar sobre una base racional la posibilidad de los descubrimientos de la ciencia de su tiempo. Ya que para Kant, como para Descartes y para Platón, el problema que se plantea es el mismo, transformado esta vez en sus términos por la intervención de la física de Newton.

Un hecho distingue lo que ocurrió en los siglos XIX y XX de lo que se había producido antes. La ciencia se convirtió en crítica de sí misma. Pero esta visión crítica de la ciencia no conduce a una negación de la última; está fundada en una fidelidad al espíritu mismo de la ciencia que apunta a la vez a la más extremada precisión y sabe, sin embargo, que hay momentos en que la precisión extremada es inalcanzable. Lo que hemos visto y lo que veremos no constituye en manera alguna una destrucción de la ciencia, pero define su lugar. Debemos recordar que si una creencia demasiado rudimentaria en la ciencia es peligrosa, es todavía más peligroso abrir el camino a creencias irracionales por una desconfianza y una crítica inmoderada de la ciencia.

Actualmente, después de los trabajos de Planck, Einstein, Bohr, Heisenberg, el problema no consiste solamente en ver cómo es posible la ciencia sino también en cómo es que la ciencia no puede rebasar ciertos límites. Tenemos que considerar el mundo a la vez como sometible a la interpretación científica y como abordable por ella por una parte y por la otra como renuente a ella. La ciencia nos obliga a ver este doble carácter

del mundo, lo que podríamos llamar su accesibilidad a la razón y el hecho de que escapa a una determinación intelectual completa.

Hemos dicho ya que la verdad que nos da la ciencia alcanza la infraestructura o esqueleto de las cosas, y que, siendo superestructura del espíritu, nos revela la infraestructura de lo real.

Pero añadamos que esta comparación con el esqueleto no es del todo satisfactoria; ya que en los siglos XIX y XX la ciencia, descubriendo indeterminaciones y azares que se compensan unos a otros, ha mostrado que la infraestructura no es tan fija y estática como nos habíamos imaginado antes. Esqueleto, pues, si se quiere, pero digamos que es un esqueleto flexible y móvil el que nos presenta la ciencia al hacernos ver esas relaciones dinámicas y sutiles que constituyen lo real.

De manera general, cuando el sabio constituye la ciencia, valiéndose de toda clase de instrumentos y cálculos, podemos decir que se coloca en un punto de vista que no es, hablando con propiedad, el punto de vista humano, aquel en el que podemos decir que la naturaleza ha colocado al hombre ¿podría decirse que la verdad de la ciencia es verdad para un ser que, mediante esos sentidos artificiales que son los instrumentos, es superior a nosotros? Esto nos conduce a la afirmación de la realidad del mundo sensible; es el mundo al nivel en que nos hemos situado.

Hoy más que nunca nos encontramos en presencia de la cuestión de los límites de la ciencia. El principio de Heisenberg, nos pone también en presencia de obstáculos difícilmente superables. Citemos aún el caso de las nebulosas que se alejan de nosotros hasta tal punto que nada podemos decir de ellas, el caso de experiencias que exigirían millones de años y que, por consiguiente, no podemos realizar.

Por lo demás, hay sin duda en estos límites mismos una fecundidad.

Y con ello nos veríamos llevados a reflexionar en la dialéctica de lo positivo y de lo negativo que está contenida en la ciencia. Remitiéndonos una vez más a lo que ha dicho Einstein, el principio de relatividad, en su más amplio sentido, está contenido en este enunciado: la totalidad de los fenómenos físicos es de tal carácter que no proporciona un fundamento para introducir el concepto del movimiento absoluto. Este enunciado presenta, nos dice, una fuerte restricción a las leyes de la naturaleza, y en este sentido hay una analogía entre la teoría de la relatividad y la de la termodinámica. Esta última está fundada

igualmente en un enunciado negativo; no hay movimiento perpetuo.

Al mismo tiempo que el problema de la posibilidad de la ciencia, se planteó a los filósofos el de sus límites. Para Platón hay una semirrealidad situada por debajo del dominio de lo cognoscible por la ciencia, y una sobrerrealidad que le sería superior. En Descartes el principio de causalidad no encuentra ningún límite ya que es susceptible de ser aplicado inclusive a Dios; no es menos cierto que el dominio de la infinitud rebasa toda consideración científica; y si la ciencia no encuentra ya realidad por debajo de ella que pueda hacerle resistencia, no puede no obstante abrazar todo el universo, por lo menos en la forma de la ciencia físico-matemática. Kant planteó con mayor conciencia todavía que los filósofos anteriores el problema de los límites de la ciencia; mostró cómo, aplicándose a los fenómenos, no se aplica más que a ellos. Actualmente, este problema de los límites de la ciencia que se había planteado hasta entonces a los filósofos se plantea en el interior de la ciencia misma; hay introducción y transferencia de un problema filosófico al dominio propiamente científico; y, además, podríamos observar lo mismo en lo tocante a la idea de relatividad. El sabio se da cuenta de que la ciencia no puede ir más allá de ciertos límites. Las ideas de discontinuidad, de relatividad de la descripción de los fenómenos en relación a la observación son otros tantos límites que podríamos decir que han sido establecidos científicamente y que la ciencia misma considera que es una de sus funciones describir.[4]

Hablamos al principio de este capítulo del triple valor de la

[4] A veces los filósofos se han valido de los resultados de la ciencia para confirmar o invalidar ciertas ideas filosóficas. Así, pudo pensarse que la teoría kantiana del espacio ha sido refutada por el hecho de la constitución de las geometrías no-euclidianas. Pero podemos preguntarnos si esta refutación es legítima; ya que lo que Kant sostiene es que un solo espacio, el espacio euclidiano, es dado a nuestra intuición; y esto no puede ponerse en duda por el hecho de las geometrías no-euclidianas. Un ejemplo de este poner en tela de juicio un principio filosófico a consecuencia de la ciencia, sería el ejemplo del principio de causalidad que el principio de Heisenberg conduce a discutir. Pero conviene, sin embargo, recordar que esta puesta en discusión parte de un estado dado de la ciencia y que no es imposible que una nueva etapa lleve a conclusiones diferentes. Sin embargo, a pesar de esta reserva parece ser, como hemos dicho, que la ciencia topa aquí con un límite definitivo y que, por tanto, es legítimo poner en discusión el principio de causalidad; he ahí, por lo menos, un caso en el que las conclusiones de la ciencia pueden tener un valor para la filosofía.

ciencia: de utilidad, estético, de verdad. Siempre se planteará alguna cuestión a propósito del valor de utilidad de la ciencia, puesto que si por una parte nos aporta inmensas ventajas prácticas, está por verse todavía si éstas son mayores que los detrimentos y los elementos destructores que pueden llevar consigo para la humanidad; corresponde a nosotros hacer que su valor positivo sea, como tenemos razones para esperarlo, cada vez más grande que lo que podríamos llamar su valor negativo. En cuanto al valor estético de la ciencia, puede parecer que es contrapesado por el hecho de que tiende a analizar, a descomponer lo que a la percepción se da como totalidad frecuentemente armoniosa; a este respecto también, a nosotros corresponde que el valor estético positivo sea, por lo menos para el sabio, mayor que lo que podemos llamar su valor estético negativo. Queda por ver el valor de verdad; se nos manifiesta como el valor fundamental de la ciencia; tenemos solamente que recordar que al lado de la verdad científica subsisten y deben subsistir otras formas de comunión con lo real, sin perjuicio de esa búsqueda de la verdad que es la ciencia misma.

Capítulo III

LO MEDIATO Y LO INMEDIATO

Con Hegel y después con Bradley y Bergson, la filosofía tomó conciencia clara de la oposición entre lo mediato y lo inmediato. Pero esta oposición ha estado, no obstante, implícita en todas las grandes doctrinas desde los comienzos de la filosofía.

Comúnmente, la filosofía se ha manifestado como un poner en tela de juicio el valor de lo inmediato. Desde los tiempos de Jenófanes, uno de los principales motivos de la filosofía fue poner en duda la apariencia, y esto se ve tanto en los eleatas como en los adeptos de Heráclito, diciendo unos que la apariencia es el movimiento y la realidad la estabilidad del Uno, y diciendo los otros que, por lo contrario, lo que primero se da es una permanencia aparente, pero que debajo de esta estabilidad debemos descubrir el movimiento universal. La crítica de lo inmediato se ve tanto en los atomistas, en Demócrito como en Platón. Para Platón, lo que nos parece que es dado inmediatamente son imágenes en un espejo, reflejos; pero este mundo de reflejos implica juicios; es muy curioso que la palabra *doxa* signifique en Platón a la vez apariencia y juicio. Por el momen-

to, lo que hemos de conservar de este hecho es que el mundo de las apariencias es para Platón producto del juicio. Pero no son estos juicios verdaderos, sino opiniones. La opinión es un juicio, pero que se refiere a la apariencia.

Las doctrinas racionalistas conservan a lo largo de la historia de la filosofía la desconfianza por lo inmediato, la afirmación de que no es tan inmediato como parece, y la oposición de realidades estables a esta apariencia de lo inmediato. Por lo menos, así es hasta Hegel. Podría decirse que para un racionalista estas realidades estables son en cierto sentido más inmediatas que los supuestos inmediatos del sentido común. Ya que lo que hay en el fondo de nosotros, con anterioridad a las sensaciones, son ideas, según la terminología de Platón, y principios.

Descartes no destruye la certidumbre inmediata de las sensaciones más que para tratar de sustituirlas por algo que para él es un inmediato más real, nuestro pensamiento. De manera general, nos dice que por el nombre de idea entiende todo lo que concebimos inmediatamente por sí mismo. Además, el *cogito* es un acto inmediato e instantáneo. Es verdad que ciertos historiadores de la filosofía, como Hamelin, han sostenido que el *cogito* es un razonamiento, y hay un cierto número de textos de Descartes que se inclinan en este sentido. No obstante, si esto fuera verdad, el *cogito* implicaría tiempo, pues todo razonamiento se lleva tiempo. El *cogito* debe concebirse como un acto instantáneo, como algo opuesto al razonamiento o al discurso, como algo inmediato.

De manera más general, podemos decir que para estos sistemas racionalistas lo dado inmediatamente es lo perfecto. Según Descartes, y según todos los que aceptan su pensamiento, sólo podemos sentirnos imperfectos porque tenemos en nosotros, con anterioridad a toda experiencia, la idea de lo perfecto. Por tanto, el racionalismo desplaza lo inmediato sensible para hacer un lugar a un inmediato racional. Podríamos decir que lo que primero se nos manifestó como la oposición entre lo inmediato y lo mediato es más bien, en filosofías como las de Platón y de Descartes, la oposición entre dos aspectos de lo inmediato: lo inmediato sensible y lo inmediato racional. Y podemos decir también que, según los racionalistas, los inmediatos racionales son mucho más inmediatos que los inmediatos sensibles.

A tales filosofías podemos oponer las empiristas, como la de Locke, para el que lo inmediato es la impresión de las cosas en nuestro espíritu. Sin duda, al final de su *Ensayo,* reconoce

que hay inmediatos racionales, pero de manera general la característica del empirismo es reducir todas nuestras ideas a elementos que son sensaciones.

Podríamos recorrer la historia del empirismo desde Hobbes hasta Taine, e inclusive después de él, y veríamos siempre esta afirmación del primado de la impresión inmediata. Pero precisamente, en Hobbes como en Taine, veríamos que después de lo inmediato encontramos otras cosas que no son inmediatas. Tanto Hobbes como Taine o Herbert Spencer piensan que las sensaciones, las impresiones proceden de movimientos elementales invisibles. Estas filosofías de lo inmediato terminan por la afirmación de algo que no nos es dado, en manera alguna, inmediatamente, los elementos mecánicos, atómicos de las sensaciones. Los empiristas, partidarios de lo inmediato sensible mezclan consideraciones científicas a consideraciones del sentido común.

Es raro encontrar entre los filósofos partidarios de lo inmediato puramente sensible. Puede decirse que Berkeley es un filósofo de esta clase. Trata siempre de permanecer muy cerca de lo inmediato y se opone tanto a los racionalistas como a los empiristas del tipo de Locke. Es verdad que en su primera obra trata de mostrar que nuestra percepción de la distancia no es tan inmediata como parece, y que constituye una especie de lenguaje por el cual los datos del tacto se traducen en términos de la vista. Pero en conjunto la identificación que establece entre las cosas, nuestras ideas de cosas y la afirmación de que en las nociones nos captamos a nosotros mismos, son otras tantas afirmaciones de lo inmediato.

Después de los filósofos racionalistas y los empiristas, y según Berkeley, que no puede clasificarse ni en uno ni en otro de estos grupos, podemos mencionar filósofos como Pascal o Fénelon, filósofos del corazón, del sentimiento. Según Pascal, el corazón siente los principios de las matemáticas, el espacio de tres dimensiones tanto como los principios de la religión. Forzosamente, dice Pascal, hay primeros términos que no podemos probar; todos nuestros discursos penden de inmediatos.

Después de haber visto las filosofías que sacan a luz la idea de inmediato, podríamos ver las que ponen de manifiesto la idea de mediato. En un sentido, toda filosofía racionalista concede un gran lugar a lo mediato. Una construcción como la de Descartes, que va del *cogito* a Dios y al mundo físico, podría considerarse en un sentido como una filosofía de lo mediato. Pero esto sería dar una vista exterior de esta filosofía, y se ob-

tiene una vista mucho más íntima del sistema cuando se ve que se funda en un movimiento único que va del *cogito* a Dios; no es sino la exposición del sistema la que se lleva tiempo. Si llegamos a ver el sistema de Descartes como debe verse, esta visión no se llevaría, por así decirlo, ningún tiempo.

Es en los sistemas de Kant y de Hegel donde podemos encontrar filosofías de lo mediato, de manera más implícita en Kant y más explícita en Hegel. En efecto, según Kant, el *yo pienso* no tiene el carácter de inmediatez que Descartes le atribuye. Y por otra parte, la idea de perfecto, que para Descartes era la primera idea, ni siquiera es una idea legítima para Kant. Lo que para éste constituye la realidad metafísica son los noúmenos, es decir, cosas desconocidas que serían inmediatas si pudiéramos conocerlas, pero que no conocemos. Estamos prisioneros en el dominio de la experiencia, en el que nada puede ser conocido sin que lo pongamos en las formas y las categorías. Por consiguiente, sólo tenemos conocimientos mediatos. Y solamente por la razón práctica podemos entrar en relación con una cosa en sí que es noúmeno y que es nosotros mismos. Y además, cuando Kant quiere probar estos inmediatos, los afirma mediante postulados. Por tanto, sería más un inmediato postulado que un inmediato el que se nos daría completamente.

Hegel se opuso a la filosofía de Kant, en la que vio el signo de lo que llama "la conciencia dividida"; por doquier en esta filosofía hay separaciones: entre mundo de noúmenos y mundo de fenómenos, entre sensibilidad y entendimiento, entre sujeto y objeto. No obstante, prosigue el combate de Kant contra lo inmediato; es, por excelencia, el filósofo de la mediación.

Pero trata de constituir una filosofía de la mediación que no será, a ejemplo de la de Kant, una filosofía de la división. Para constituirla, criticará a la vez las abstracciones platónicas y kantianas y lo que podríamos llamar las abstracciones de lo inmediato, abstracciones empiristas. Las abstracciones de lo inmediato son el "aquí", el "ahora", el "yo". Los empiristas creen designar algo muy preciso y concreto, pero, nos dice Hegel, al comienzo de la *Fenomenología,* estas ideas son las más abstractas del mundo, puesto que estamos *aquí,* en cualquier lugar que nos encontremos, y estamos siempre *ahora,* sea cual fuere la hora en que digamos: ahora. Son como una especie de rótulos que ponemos a realidades diversas. Creemos decir algo con ellos, pero, según Hegel, no decimos nada.

Lo mismo ocurre con la idea de ser, de la que muchos filó-

sofos hacen el punto de partida de su meditación, y que para Hegel es una idea extremadamente pobre y que, finalmente, se identifica según él con la idea de nada. Al comienzo de la *Lógica*, nos pide que consideremos la idea de ser en sí, haciendo abstracción de todas las cosas, y nos dice que, al término de algunos segundos, no tendremos en nuestro espíritu ninguna idea, no tendremos sino la nada. El ser puro se confunde con la nada pura.

Habiendo criticado las ideas platónicas, la idea de ser y las ideas de aquí, de ahora y de yo, se ve llevado a decir que no hay realidad sino en el proceso del pensamiento, que lo mediato no es segundo por relación a lo inmediato, que lo mediato no es menos cierto e inclusive en un sentido menos inmediato que lo inmediato. Para descubrir la verdad, según Hegel, hay que referirse sin cesar a la historia, puesto que nos hallamos siempre sumergidos en la historia, e inclusive somos historia. De manera que la verdad se encontrará al final de nuestras meditaciones, que evidentemente no son las mías solamente, sino las de la humanidad entera. La filosofía se identifica con las conclusiones que se encontrarán al final de la historia de la filosofía, final que no puede separarse de toda esta historia. Y lo que encontraremos al final será una idea, *una* por ser total, que presidirá todo el destino de la humanidad y que será la unión de lo mediato y lo inmediato.

Así, para descubrir la verdad, hay que indagar la historia del espíritu humano, ya sea que indaguemos esta historia propiamente dicha, ya sea que averigüemos la historia de las categorías a partir de la más pobre, que es la de ser, hasta las categorías de la religión y de la filosofía. De estas dos maneras, pasaremos de la apariencia dispersa de los sistemas sucesivos a una totalidad racional en la que todo está comprendido.

Podría decirse que la concepción romántica del espíritu, como historia, como producto del tiempo, se une en Hegel a la concepción clásica del sistema. Su filosofía es la unión de las dos ideas de tiempo y de totalidad racional.

Por una consecuencia de esta unión, el pensamiento de Hegel se mueve en círculo, mientras que la mayoría de los sistemas filosóficos parecen seguir una línea recta, que va de un punto a otro, que va, por ejemplo, del yo a la existencia de Dios; el pensamiento de Hegel es un pensamiento circular que concibe el mundo mismo como un inmenso círculo.

Observemos a propósito de la filosofía de Hegel y contra ella, que precisamente si se adopta una concepción hegeliana, es

decir que si, para alcanzar la verdad, se observa la serie del desarrollo del pensamiento humano, se comprobará que este pensamiento no se ha detenido en Hegel, por magnífica que parezca su doctrina. Desde los tiempos de Hegel, Maine de Biran, de acuerdo con Fichte, insistió en el hecho primitivo de la conciencia, en el esfuerzo, que nos es dado inmediatamente. Sin duda, en un sentido este esfuerzo implica dos términos, ya que implica el *Yo* y un cierto objeto sobre el cual el *Yo* ejerce esfuerzos; he ahí un inmediato que encierra en sí mismo la relación. Pero esto no es una objeción a nuestra observación; el yo no deja de ser menos inmediato. Desde los tiempos de Hegel, también Schelling, retomando su actividad y su autoridad, dirigía contra él la idea de una filosofía del hecho absoluto e inmediato.

Según Hegel, la ciencia del ser había demostrado que la verdad no está en lo inmediato; la dialéctica de la esencia prueba que tampoco está en la pura mediación.

Hegel llegó a la conclusión de que la verdad no habría de buscarse sino en su unidad. Pero del hecho de que la verdad no está ni en lo inmediato ni en lo mediato, no tenemos derecho a concluir la presencia de la verdad en su unidad, a menos de que primero se hubiera probado que esta idea de una unidad de lo mediato y de lo inmediato es posible, y probado igualmente que lo inmediato rechazado al principio constituye todas las clases posibles de inmediato.

Hegel nos dice que lo inmediato que la reflexión había negado es restablecido por ella; lo restablece en cuanto se suprime a sí misma; lo implica como condición de sus propias determinaciones. Y esto lo diríamos de buen grado con él. Podemos inclusive admitir que este inmediato, en cuanto restablecido por la reflexión, se convierte en momento de la reflexión, ya sea puesto, o inclusive si se pone como no-puesto. De esta manera constituye, nos dice Hegel, la última determinación de la reflexión, la de la reflexión suprimida. Por tanto, podemos avanzar mucho por la vía que conduciría quizás finalmente a la idea de una unión entre lo mediato y lo inmediato; pero cuando Hegel nos hace aparecer este inmediato mediato, como el fundamento o la razón de ser (*Grund*), no podemos aceptarlo. No vemos en eso sino el resultado del esfuerzo de Hegel por poner al conjunto de los conceptos racionales en forma deductiva.

¿No nos hacen percibir, además, ciertos pasajes de Hegel que éste concebiría quizás finalmente una reaparición, después de la esencia y la mediación, del mismo inmediato que se hallaba

al comienzo? "En este momento de la reflexión suprimida, lo puesto recibe la determinación de la inmediatez; es determinado como idéntico a sí, fuera de la relación y de su propia apariencia. Este inmediato es el ser restablecido por la esencia, la nada de la reflexión por la cual la esencia se mediatiza." Salvo por estos últimos términos, este pasaje nos muestra un retorno de lo inmediato real y nos hace ver, al mismo tiempo, que Hegel transforma, más o menos a fuerza, este inmediato en la idea de fundamento.

Más tarde, también, Kierkegaard, William James y Bergson reivindicaron en oposición a Hegel el privilegio de lo inmediato.

Kierkegaard no acepta de ninguna manera la crítica del aquí y del ahora tal como la había hecho Hegel. Para Kierkegaard lo que existe esencialmente es el individuo, en su diálogo con un Dios que es también individual; es el individuo frente a Dios, el individuo único ante Dios único. Todo lo que dice Hegel sobre la generalidad del aquí y del ahora es pura palabrería para Kierkegaard, argumentación fundada en el lenguaje. Evidentemente, digo siempre las mismas palabras: "aquí", "ahora", "yo". Pero, ¿tenemos derecho a detenernos en las palabras? Cuando digo "yo", designo con ello algo absolutamente distinto de lo que designan los demás con esa misma palabra, y no tengo derecho a fundarme en el lenguaje para decir algo de la realidad.

Kierkegaard va más lejos y, apoyándose en su creencia religiosa, piensa que la Encarnación de Dios significa que el aquí y el ahora han sido consagrados por el hecho de que Dios apareció en un lugar y fecha determinados.

Kierkegaard opone a Jesús como mediador, que aparece en un momento y en un lugar determinado, a la idea misma de mediación, tal como la concibe Hegel.

La crítica de James contra Hegel consiste particularmente en la protesta del individuo, en cuanto libre y responsable, contra la totalidad. James le opone el sufrimiento individual, la voluntad del individuo, la idea de que si Hegel tiene razón, si la totalidad es dada, ya no hay por qué trabajar, luchar, esforzarse.

A estos dos filósofos podemos unir el nombre de Bergson, aunque haya luchado más contra Kant, por una parte, y Spencer por la otra, que contra Hegel. Desde los *Datos inmediatos de la conciencia,* lo vemos esforzarse por encontrar lo que es dado en primer lugar. Lo dado en primer lugar, desde el punto de vista de su primera obra, es la duración, la heterogeneidad cualitativa de

nuestros estados psicológicos; en *Materia y memoria* lo que aparece como dado es el pasado y también el mundo exterior, puesto que por la percepción nos encontramos, por así decirlo, *en* el mundo exterior. En Bergson hay una doble afirmación de lo inmediato, afirmación de la inmediatez de las cosas que nos son dadas por la percepción, y afirmación de la inmediatez de la duración, en doble forma, diferente según cada una de estas imágenes. En la primera, es la inmediatez de lo fluido, en la segunda la inmediatez del pasado. ¿Se pueden unir fácilmente estas dos inmediateces? En todo caso, la meditación de Bergson se dirige siempre hacia lo inmediato. Lo mediato es siempre parcial y contradictorio. La inmediato se justifica por sí mismo.

En estos tres filósofos hay una rebelión que podríamos llamar romántica contra las filosofías clásicas de lo inmediato y contra lo mediato hegeliano.

Si ahora nos esforzamos en contemplar por nosotros mismos este problema de lo inmediato y de lo mediato (no decimos resolverlo) lo que observaremos primero es que la idea de inmediato se relaciona con el tiempo. La idea de lo inmediato es la de una carencia de separación temporal, la idea de instantaneidad y, con ello, la de carencia de razonamiento. Observaremos, en seguida, que el problema es oscurecido sin duda por el hecho de que el término mediato es el término positivo, y que el término inmediato, que según sus partidarios por lo menos debería ser positivo, es un término que implica una negación.

Estas ideas opuestas se nos manifestarán necesariamente entrañadas la una en la otra; al negarse recíprocamente, se presuponen una a otra. También, podemos ver que todas las filosofías que hemos analizado comprenden en sí mismas elementos mediatos y elementos inmediatos. Hay algo inmediato en las filosofías de Kant y de Hegel y alguna mediación en filosofías como las de Berkeley o de Bergson. Además, habría que distinguir muchas formas de inmediato. Considerando sólo a Aristóteles, encontramos en él la idea de que tal o cual individuo es dado inmediatamente. Sócrates es dado inmediatamente. Pero, por otra parte, Aristóteles nos dice que es la idea del hombre en general la que nos es dada inmediatamente, ya que si vemos a alguien de lejos no vemos primero que sea Sócrates, sino que es un hombre. La afirmación de los principios racionales es una tercera inmediación para Aristóteles. Así, una filosofía puede ser considerada según el punto de vista que elijamos, o como una filosofía de lo inmediato o como una filosofía de la mediación.

Lo hemos visto, por ejemplo, en Descartes. Avanza hacia Dios mediante un razonamiento, o mediante algo que comúnmente aparece como razonamiento. No obstante, este razonamiento mismo presupone una iluminación del espíritu por la idea misma de Dios; lo mediato presupone lo inmediato. Más aún, para él este inmediato que es el *cogito* encierra una dualidad de términos, el de ser y el de pensamiento. Así también, en Berkeley lo inmediato de la voluntad dado en la noción, en Maine de Biran lo inmediato del esfuerzo, contienen una dualidad y en este sentido pueden llamarse inmediatos mediatos.

Por tanto, sólo *grosso modo* podemos oponer las filosofías de lo inmediato y las de lo mediato: por una parte, las filosofías como las de Kant o de Hegel, a las que podemos añadir a Aristóteles, y por otra parte las filosofías de lo inmediato. Además, estas filosofías de lo inmediato pueden dividirse en filosofías de lo inmediato sensible y filosofías de lo inmediato inteligible. Pero las primeras, como ya hemos dicho, se ven a menudo llevadas a explicar este inmediato por movimientos elementales, son conducidas a una especie de materialismo que no es inmediato, o bien tienden entonces a una especie de sensualismo idealista. Y en cuanto a las filosofías de lo inmediato intelectual, no tiene valor para ellas, cuando son filosofías racionalistas, más que por las consecuencias que se pueden sacar de esos principios; lo inmediato no cobra su valor pleno sino por lo mediato que puede desprenderse.

Lo inmediato es muy difícil de alcanzar, nunca es dado, sino que más bien es apuntado; es más buscado que dado. Podría decirse que en la conciencia hay lo inmediato, pero que quizás no hay datos inmediatos de la conciencia. Y es que, en efecto, la conciencia es siempre distancia entre aquello que es conciencia y ella misma, y esto es lo que impide que lo inmediato sea dado, lo que, podríamos decir, le impide ser inmediato. Hay siempre una distancia que separa a mi reflexión de mí mismo.

Diríamos —esto podría parecernos por un momento que es la solución pero, sin embargo, no nos detendremos en ello— que más que mediato e inmediato hay actos de mediación y actos de inmediación. Por ejemplo, si percibo, cometo un acto de inmediación. De manera general, las percepciones son actos de inmediación, los análisis y los razonamientos son actos de mediación. Esto nos conduciría a lo que hemos dicho: hay una acción recíproca entre lo mediato y lo inmediato, cada uno está constituido por actos del espíritu y en este sentido la teoría hegeliana

de la unión de lo inmediato y lo mediato cobra toda su significación.

Pero tal ensayo de solución no parece ser completamente satisfactorio; decir que hay solamente actos de mediación y actos de inmediación sería negar un término del problema, lo inmediato.

Podemos observar que cada uno de los dos términos tiene su valor. Si se trata de la contemplación de una obra de arte, contemplarla, disfrutar de ella, será verla como una totalidad. Pero, por otra parte, en la manera en que leemos un cuadro está implicado el tiempo. El pintor Gleize ha insistido inclusive en el hecho de que en la pintura de la Edad Media el elemento de tiempo es mucho más importante que actualmente. Vernon Lee hizo una observación semejante a propósito del arte del Renacimiento. De manera general tenemos que desplazar nuestra mirada para darnos cuenta de la totalidad de la obra, y hay un placer en esta mediación, como lo hay en lo inmediato.

El conflicto y la unión de lo mediato y de lo inmediato podrían verse igualmente en el hecho de que tanto en el arte como en la vida son posibles dos ideales, uno de riqueza, y el otro constituido por la búsqueda de lo que es original, puro, a veces pobre inclusive. El ideal consistiría sin duda en unir estos dos ideales. Esta unión misma podría concebirse como la unión de dos clases de inmediatos, el inmediato de la apariencia, en el que insistió Nietzsche al invitar a sus lectores a ser superficiales por profundidad, y les indicaba que encontrarían allí una profundidad más real que en la profundidad ilusoria de un mundo imaginario; y, por otra parte, el inmediato madurado, con el que soñaba Kierkegaard, el inmediato segundo al que se llega después de la mediación.

El examen de la oposición podría conducirnos a la idea de que, como estas dos ideas se implican la una a la otra, la realidad debe estar más allá tanto de la una como de la otra, y es esto lo que podría explicar el valor de los actos por los cuales hacemos inmediato lo mediato, y viceversa. Ya que no podemos captar nunca lo inmediato, ¿lo verdadero inmediato no será algo anterior a lo que es inmediato para nosotros, un inmediato primitivo que nunca podremos alcanzar? Podríamos recordar una vez más las ideas de Bradley cuando dice que hay algo más allá de toda relación, algo de lo que no podemos decir nada y que sería el trasfondo de nuestro ser mismo.

Esto no nos impediría mantener la idea de un inmediato hacia el que debemos volvernos sin cesar, la idea de una especie

de paraíso perdido que tenemos que recuperar sin cesar. E inclusive si no lo recuperamos y si nuestra búsqueda es un fracaso sin fin, tenemos que reafirmar este ideal inaccesible. La situación del hombre está caracterizada por la distancia, por el intervalo que hay cada vez entre nosotros y nosotros mismos, y por la transformación incesante de lo inmediato y de lo mediato el uno en el otro. Es esta transformación la que es la filosofía misma; en ella, el hombre busca la mediación de la sabiduría para retornar al mundo.

Decir, como hemos dicho, que la idea de lo inmediato sólo tiene sentido por su oposición a la mediación, es decir que la idea de inmediato es por definición una idea, y es ella misma mediación. Por tanto, debemos ir más allá de esta esfera de reflexión en la que se oponen lo mediato y lo inmediato. El término de existencia tiene por lo menos el valor de indicar esta región. Tanto lo mediato como lo inmediato son nombres y son inferiores a algo de lo que no tenemos conciencia, pero que es el fondo de nuestro ser. Después de haber intentado afirmar lo inmediato, hemos de ir más allá de lo inmediato, así como más allá de la mediación.

Capítulo IV

EL SER PARLANTE Y LA PALABRA

Conocimiento y palabra están íntimamente vinculados; hemos comenzado por estudiar los problemas relativos al conocimiento, pero es necesario que nos demos bien cuenta de que no hay entre conocimiento y palabra, por lo menos si palabra es entendida en su acepción más general, prioridad de uno respecto de otra.

Puesto que el cuerpo es expresión, todo acto humano tiene un sentido; Husserl y Freud están de acuerdo a este respecto; y de ahí podemos pasar a las ideas de significación y de lenguaje. Como dice Merleau-Ponty, el lenguaje es existencia en el sentido primitivo de la palabra, es decir, salida hacia afuera, éxtasis. Y como todo fenómeno de existencia, los elementos del lenguaje son totalidad. La palabra es primero un acontecimiento que le ocurre a mi cuerpo; y al mismo tiempo habita las cosas. El pensamiento habita la palabra al mismo tiempo que tiende hacia ella como hacia su realización. Por tanto, no hay que representarse la palabra como una vestidura de pensamiento; es la presencia del pensamiento en el mundo.

Podemos encontrar en Hegel algunas frases que nos permi-

tirán captar las relaciones profundas que descubrió entre el lenguaje y la inteligencia. "En el nombre, el ser empírico es suprimido... Se torna algo ideal. El primer acto por el cual Adán constituyó su dominio sobre los animales es aquel por el cual les dio un nombre, negándolos como entes y tornándolos ideales." Así, por el lenguaje hacemos del ser empírico un ser ideal y, por eso mismo, general.

Los seres vivos son conceptos realizados; y esto es lo que significan las ideas de género y de especie tal como las definió Aristóteles. Lo propio del hombre es pasar de estos conceptos realizados al concepto mismo; y esto sólo puede hacerlo por intermedio del lenguaje. El lenguaje mismo implica que del flujo de las realidades particulares extrae lo que hay de estable..

El lenguaje, como todo lo que es profundamente orgánico, es unidad. La palabra *logos* indica la idea de una reunión. Una frase no tiene existencia independientemente de la totalidad de la persona que la pronuncia; y es ella misma totalidad.

Se ve a qué peligros se han expuesto los estudios del lenguaje que proceden por descomposición del lenguaje en sonidos, gramática, vocabulario. Los sonidos serán entonces descompuestos, a su vez, en material sonoro, sistemas fonéticos; de hecho, no podrán estudiarse independientemente de la imagen verbal. Luego, cuando se pase a la gramática, se distinguirán morfemas y semantemas, luego las categorías gramaticales, las especies de palabras. En seguida, se estudiarán en el vocabulario los cambios de sentido y la semántica. Pero, por útiles que sean, tales estudios corren el riesgo de perder de vista esta unidad, esta organicidad que constituye el carácter mismo del lenguaje.

Bergson había mostrado cómo las teorías asociacionistas son incapaces de hacernos comprender bien lo que es la comprensión; ya que ésta no puede explicarse por el hecho de que cada una de las palabras pronunciadas despertará en nuestro espíritu ideas determinadas cuya síntesis habrá que hacer en seguida. Lo que ocurre, más bien, es que nos colocamos, por así decirlo, en un punto simétrico de aquel en el que está colocado quien nos habla, y, a partir de este punto, emitimos hipótesis que analizan y articulan la continuidad de la frase pronunciada.

Sin duda en ciertos casos una explicación asociacionista puede entrañar una verdad, pero de manera general es insuficiente.

En muchos casos, de ser necesario completar la teoría de Bergson, lo haríamos más bien teniendo en cuenta el hecho de que la palabra ajena puede, adelantándose a la lengua como cosa

de paraíso perdido que tenemos que recuperar sin cesar. E inclusive si no lo recuperamos y si nuestra búsqueda es un fracaso sin fin, tenemos que reafirmar este ideal inaccesible. La situación del hombre está caracterizada por la distancia, por el intervalo que hay cada vez entre nosotros y nosotros mismos, y por la transformación incesante de lo inmediato y de lo mediato el uno en el otro. Es esta transformación la que es la filosofía misma; en ella, el hombre busca la mediación de la sabiduría para retornar al mundo.

Decir, como hemos dicho, que la idea de lo inmediato sólo tiene sentido por su oposición a la mediación, es decir que la idea de inmediato es por definición una idea, y es ella misma mediación. Por tanto, debemos ir más allá de esta esfera de reflexión en la que se oponen lo mediato y lo inmediato. El término de existencia tiene por lo menos el valor de indicar esta región. Tanto lo mediato como lo inmediato son nombres y son inferiores a algo de lo que no tenemos conciencia, pero que es el fondo de nuestro ser. Después de haber intentado afirmar lo inmediato, hemos de ir más allá de lo inmediato, así como más allá de la mediación.

Capítulo IV

EL SER PARLANTE Y LA PALABRA

Conocimiento y palabra están íntimamente vinculados; hemos comenzado por estudiar los problemas relativos al conocimiento, pero es necesario que nos demos bien cuenta de que no hay entre conocimiento y palabra, por lo menos si palabra es entendida en su acepción más general, prioridad de uno respecto de otra.

Puesto que el cuerpo es expresión, todo acto humano tiene un sentido; Husserl y Freud están de acuerdo a este respecto; y de ahí podemos pasar a las ideas de significación y de lenguaje. Como dice Merleau-Ponty, el lenguaje es existencia en el sentido primitivo de la palabra, es decir, salida hacia afuera, éxtasis. Y como todo fenómeno de existencia, los elementos del lenguaje son totalidad. La palabra es primero un acontecimiento que le ocurre a mi cuerpo; y al mismo tiempo habita las cosas. El pensamiento habita la palabra al mismo tiempo que tiende hacia ella como hacia su realización. Por tanto, no hay que representarse la palabra como una vestidura de pensamiento; es la presencia del pensamiento en el mundo.

Podemos encontrar en Hegel algunas frases que nos permi-

tirán captar las relaciones profundas que descubrió entre el lenguaje y la inteligencia. "En el nombre, el ser empírico es suprimido... Se torna algo ideal. El primer acto por el cual Adán constituyó su dominio sobre los animales es aquel por el cual les dio un nombre, negándolos como entes y tornándolos ideales." Así, por el lenguaje hacemos del ser empírico un ser ideal y, por eso mismo, general.

Los seres vivos son conceptos realizados; y esto es lo que significan las ideas de género y de especie tal como las definió Aristóteles. Lo propio del hombre es pasar de estos conceptos realizados al concepto mismo; y esto sólo puede hacerlo por intermedio del lenguaje. El lenguaje mismo implica que del flujo de las realidades particulares extrae lo que hay de estable.

El lenguaje, como todo lo que es profundamente orgánico, es unidad. La palabra *logos* indica la idea de una reunión. Una frase no tiene existencia independientemente de la totalidad de la persona que la pronuncia; y es ella misma totalidad.

Se ve a qué peligros se han expuesto los estudios del lenguaje que proceden por descomposición del lenguaje en sonidos, gramática, vocabulario. Los sonidos serán entonces descompuestos, a su vez, en material sonoro, sistemas fonéticos; de hecho, no podrán estudiarse independientemente de la imagen verbal. Luego, cuando se pase a la gramática, se distinguirán morfemas y semantemas, luego las categorías gramaticales, las especies de palabras. En seguida, se estudiarán en el vocabulario los cambios de sentido y la semántica. Pero, por útiles que sean, tales estudios corren el riesgo de perder de vista esta unidad, esta organicidad que constituye el carácter mismo del lenguaje.

Bergson había mostrado cómo las teorías asociacionistas son incapaces de hacernos comprender bien lo que es la comprensión; ya que ésta no puede explicarse por el hecho de que cada una de las palabras pronunciadas despertará en nuestro espíritu ideas determinadas cuya síntesis habrá que hacer en seguida. Lo que ocurre, más bien, es que nos colocamos, por así decirlo, en un punto simétrico de aquel en el que está colocado quien nos habla, y, a partir de este punto, emitimos hipótesis que analizan y articulan la continuidad de la frase pronunciada.

Sin duda en ciertos casos una explicación asociacionista puede entrañar una verdad, pero de manera general es insuficiente.

En muchos casos, de ser necesario completar la teoría de Bergson, lo haríamos más bien teniendo en cuenta el hecho de que la palabra ajena puede, adelantándose a la lengua como cosa

hecha y definida, determinar el sentido que debemos darle. Hay entonces un dominio de la palabra sobre la lengua, como lo ha hecho observar Merleau-Ponty y esto es lo que se producirá particularmente en la poesía.

La afirmación de las relaciones de la palabra con el cuerpo nos llevaría al estudio de las afasias y de las consecuencias que se ha creído poder desprender de este estudio. Se sabe cómo Bergson creyó poder establecer que el cerebro no es sino un órgano motor. Reconociendo el valor de un cierto número de hechos enunciados por Bergson, tendríamos que preguntarnos si estos hechos prueban bien que el papel del cerebro se limita a ser ese órgano de limitación, por una parte, y de exteriorización, por otra parte, que es en la concepción de Bergson. En particular, hemos visto ya que la idea de exteriorización no es satisfactoria aquí, puesto que, como hemos dicho, el pensamiento no existe independientemente de su expresión, salvo bajo la forma de tendencia que estaría situada en un dominio intermedio entre lo potencial, si se admite un dominio de lo potencial, y lo actual.

Lo que hemos dicho muestra que el lenguaje está íntimamente ligado al cuerpo; al mismo tiempo es la expresión de nuestro pensamiento en la acepción lata del término. Así, el lenguaje es esencialmente encarnación; pero tal vez esta palabra encarnación no es suficiente, ya que la encarnación supone la preexistencia de algo que no es corporal; mientras que aquí captamos indisolublemente lenguaje y pensamiento y que, como la palabra *logos* lo significa por sí misma, uno no puede disociarse del otro.

Sería un error creer que expresamos algo que existiría de manera definida antes de que lo hayamos expresado. Sin duda, antes de que hayamos hablado existen tendencias y existen esos esquemas sub-lingüísticos por los cuales son esbozados los pensamientos, pero, como ha dicho Merleau-Ponty, lo que he de expresar no existía en ninguna parte.

Por oposición a las concepciones lingüísticas impregnadas de intelectualismo y de idealismo, muchos de los lingüistas de nuestros días admiten que lo significante encierra un sentido inmanente, que hay una significación en la palabra misma, una significación que debemos reconocer y que no fundamos.

El hecho de que se admitan estas significaciones inmanentes no nos impide afirmar que una inteligencia, una inteligencia sutil está en función en el seno de la lengua misma. De Saussure ha dicho con razón que los signos de una lengua tienen lo que él llama valor diacrítico, es decir, que cada una de las palabras no

es nada sino por la diferencia entre ella y las palabras que están cerca de ella. Por la diferencia entre los sinónimos se distingue a cada uno de los nombres. El lenguaje no cobra todo su sentido sino por la diferenciación.

No puede hablarse del lenguaje sin hacer intervenir a la imaginación. El lenguaje es por entero un conjunto de símbolos y de metáforas, de pasajes de ideas o de imágenes a otras ideas u otras imágenes. Es por entero lo que podríamos llamar una dialéctica imaginativa.

La lengua no puede nunca expresar completamente el pensamiento, es indicación, sugerencia; nunca es expresión total. Nos encontramos aquí en presencia de una especie de antinomia. Por una parte, hemos dicho que el pensamiento no existe sin la lengua, sin su expresión. Y ahora decimos que la expresión no alcanza jamás completamente el pensamiento. Pero esta antinomia expresa la vida misma de la lengua.

A pesar de todo, cuando planteamos la cuestión de la importancia del lenguaje para el estudio del pensamiento, es bueno recordar lo que parece ser la enseñanza casi sobrentedida del *Cratilo* de Platón. Después de haber mostrado cómo puede sostenerse, partiendo del lenguaje, ya sea que el pensamiento es ante todo concepción del reposo, o ya sea que es ante todo persecución del movimiento, Platón, al parecer, quiere hacernos entender que, finalmente, hay que ver a las ideas en sí mismas.

Después de haber mostrado lo que de esencial para el hombre hay en la palabra podemos mostrar lo que ésta tiene de contingente. En un sentido, todo es natural en la palabra; pero, en otro sentido, todo es artificial. No hay signo natural.

Lo que el hombre tendrá que hacer es, con todos estos elementos en gran parte artificiales, restituirse a sí mismo su mundo natural, las esencias emocionales que le son dadas primero, y ésta es la obra del lenguaje, en cuanto es poesía. El hombre podrá así crearse mundos lingüísticos, universos que se superponen, haciendo una diversidad de totalidades concretas, en el mundo que nos es dado primero. O más bien todavía, podemos preguntarnos si ha existido primitivamente un mundo que haya podido dársenos independientemente de estas totalidades poéticas "que un nosotros diferente de nosotros mismos forma en nosotros mismos" (Merleau-Ponty).

Capítulo V

EL SER EVALUANTE Y EL VALOR

Malebranche distinguía las relaciones de realidad y las relaciones de perfección. Lo que entendía por relación de perfección es muy semejante a lo que hoy llamaríamos valor. Pero poco a poco, solamente, el problema del valor en cuanto problema separado emergió en la historia de la filosofía.

Señalemos, primero, que la palabra valor puede entenderse en sentidos harto diferentes; se habla del valor de una proposición, entendiendo con ello que una proposición puede ser verdadera o falsa. Se habla del valor de una palabra; la palabra valor tiene un sentido particular en pintura. Hay valores que son mensurables. Sin embargo, aquí queremos hablar de algo más general.

Platón y Descartes no separaban el problema del valor del problema de la realidad. Para ellos, la realidad es una totalidad gobernada por un principio al que Platón llamaba el Bien y que Descartes llamaba lo perfecto o Dios. Este principio es a la vez el remate del ser y la cima de la perfección. En Dios la esencia, la existencia y el valor coinciden, y en las realidades que no son Dios sus grados se corresponden.

Sin duda en el platonismo el valor, gracias a la teoría de las ideas, estaba situado por encima de lo real; pero era necesario todavía, como observa L. Lavelle, para que la idea se tornara verdaderamente valor, que fuera ligada a la vida misma de la persona; y ésta es una de las contribuciones esenciales del cristianismo.

A partir de Kant el problema del valor pudo plantearse como problema separado. En la filosofía práctica de Kant encontramos la afirmación de que todas las cosas que deseamos no tienen sino valores determinados y condicionales. Sólo los seres razonables tienen un valor absoluto; son y deben ser fines en sí mismos. Ahora bien, es precisamente la filosofía práctica, la razón práctica la que nos abrirá el reino de los fines. El mundo de los fines, que es el mundo de los valores, está cerrado, según Kant, al entendimiento teórico. Sólo se abre a la razón práctica, cuando escuchamos a la conciencia.

Sin embargo, la separación que Kant había establecido entre el entendimiento y la razón práctica, entre el mundo de la experiencia y el mundo del valor es algo que quiere superar en su

tercera gran obra, la *Crítica del juicio*. Se esfuerza entonces por probar que en el interior del mundo de la experiencia existen realidades que se presentan en forma de totalidades y poseen por sí mismas lo que hoy llamaríamos valores. Así, Kant después de haber opuesto los dos mundos de los fenómenos y de las cosas en sí, muestra en los organismos y en las obras de arte realidades que pueden constituir una transición entre uno y otro.

La idea de valor cobró toda su importancia en el siglo XIX bajo una triple influencia. Lotze, que en cierta medida puede vincularse a Kant, aisla la idea de valor y le concede un lugar de primera importancia. Por otra parte, los economistas edificaban una teoría del valor. En tercer lugar, Nietzsche habla de la transvaluación de los valores.

La filosofía de los valores, tal como se originó particularmente en Lotze, es un esfuerzo por redescubrir una especie de unidad en lo que había sido roto por el hecho de la revolución kantiana. Se desarrolla en el período al que Nietzsche ha calificado de nihilista, es decir, en el momento en que el espíritu humano se encontró frente a un mundo sin valor. Es en el momento en que el valor se siente menos en sí mismo, cuando se desarrollan las teorías del valor. Podríamos decir que nos encontramos en un mundo comparable a la caverna de que habla Platón en la *República*, en la que los prisioneros se hallan solamente en presencia de imágenes planas proyectadas sobre un muro; el mundo moderno no es otra cosa que ese mundo superficial en el que ya no se ve la profundidad de las cosas.

Observemos también que toda filosofía de los valores tiende a colocarlos unos junto a otros, al mismo nivel por así decirlo, o por lo menos tiende, por su esencia misma, a buscar una concepción del valor que pudiera aplicarse igualmente a todos los valores. Pero ¿es legítimo considerar la idea de valor en cuanto tal? ¿No es un valor siempre un valor particular? Podríamos decir que, como la idea de ser, la idea de valor sólo tiene una unidad de analogía; y la yuxtaposición de todos los valores y su comprensión en una idea única de valor constituyen en sí mismas un error, constituyen una negación del valor real, puesto que éste implica siempre elección y preferencia. El individuo que siente profundamente un valor se cierra por eso mismo a un cierto número de valores.

A las dos observaciones precedentes, podemos añadir que la teoría del valor se ha desarrollado a menudo, por lo menos en los primeros tiempos de su historia, bajo la influencia de consi-

deraciones económicas; y estas consideraciones tienden evidentemente a una disminución del valor mismo de esta idea de valor.

A estas consideraciones económicas se han añadido muy a menudo consideraciones históricas que han conducido a una teoría relativista de los valores. Pero tal teoría es una negación de la realidad de los valores. Sin duda algunas teorías, como la de Brentano —al que es conveniente colocar al lado de Lotze y de Nietzsche como uno de los promulgadores de la idea de valor— y la de Scheler, se esforzaron en preservar el carácter absoluto de la idea de valor y, particularmente la segunda, en delimitar el lugar de la historia de tal manera que no usurpe el lugar de los sentimientos de valores cuyo desarrollo quiere explicar.

Consideremos primero las actitudes del espíritu en presencia del valor. Platón observa que una de las primeras actitudes que debemos tener en cuenta aquí es el deseo, es el sentimiento de una falta, es la aspiración a lo completo. En cuanto estamos privados de ciertos valores, tomamos conciencia de la presencia de estos valores hacia los que aspiramos. Esta observación se generaliza en el más alto grado cuando Platón nos representa todas las cosas de este mundo como si aspiraran a cosas más completas y más totales que quieren realizar. Pero Platón añade que esta observación debe restringirse dentro de ciertos límites; ya que parece ser que los valores más altos no van precedidos de este sentimiento de falta; sin duda, el valor del alimento está vinculado a nuestro apetito y con ello, a fin de cuentas, a un sentimiento de necesidad. Pero no ocurre lo mismo, según Platón, respecto de los valores de los colores y de las formas bellas; en este caso, la satisfacción no va precedida de una necesidad anterior.

Podemos preguntarnos si, en el sentimiento del valor, es la actividad o es la pasividad la que predomina. Si tomamos las cosas tal como se nos presentan primero, podemos decir que la que domina es la pasividad, en el sentido de que el valor es algo que se le revela al espíritu, algo que recibe. El espíritu no tiene conciencia de crear el valor; y la conciencia misma del valor está ligada al hecho de que no es creado. Sin duda, hay casos en los que se da tal creación; Oscar Wilde ha insistido en el hecho de que tal pintor no hizo nacer tan sólo el gusto por tal color, sino que nos permite encontrar en la naturaleza este color mismo; pero el pintor mismo no tiene el sentimiento de crear este nuevo color, este nuevo valor, sino más bien el de

descubrirlo. De tal manera, el valor es siempre más recibido y acogido que creado.

La idea de valor lleva consigo la idea de una jerarquía entre los valores. Para Platón esta jerarquía tiene su cúspide en lo que llama el Bien o el Uno; a partir de este Uno, de este Bien, se escalonan todos los valores. Por otra parte, una vez que hay valor, parece haber polaridad; hay lo bueno y lo malo; hay lo bello y lo feo. Se planteará el problema de saber cómo pueden ir juntas estas dos ideas de jerarquía y de polaridad, en qué sentido los valores negativos, lo malo, lo feo, pueden concebirse simplemente como grados inferiores en la jerarquía universal de los valores. En todo caso, no hay valor si no hay al mismo tiempo anti-valores.

L. Lavelle observa que en las parejas de contrarios bajo las que se presenta el valor, hay siempre uno que tiene por relación al otro un privilegio. "Así lo verdadero es primero, y lo falso no puede concebirse sino como carencia o pérdida, aunque podamos decir aún qué es lo falso, una vez que tomamos conciencia de él, lo que nos da conciencia de lo verdadero, y nos lo hace sentir como un valor siempre confirmado. Lo mismo ocurre en las demás parejas de contrarios, en las que el positivo precede al otro, que lo niega pero nos lo descubre."

Tenemos siempre delante de nosotros aspectos particulares del valor; nunca vemos el valor en general. Se plantea entonces el problema de la clasificación de los valores; el valor está siempre encarnado en personas, en obras, en cosas particulares y concretas.

Podríamos primero soñar en una clasificación que distinguiría los valores de gusto, como cuando digo: me gusta ese guiso, los valores de uso o medios, y los valores de fin, que serían los valores absolutos. En estos últimos, podríamos distinguir los valores de valentía (valor), los valores de bondad (que serían los valores morales aparte del valor), los valores de validez (verdad), los valores estéticos.

Puede observarse que muy a menudo la palabra que designa un determinado valor designa igualmente otro; así, para los griegos la palabra bello era sinónimo de bueno; y lo mismo ocurría por otra parte, con la palabra útil. Observemos, de pasada, que tal vez la idea de utilidad es el origen de la idea de valor. Para Platón el bien supremo es el fundamento de toda utilidad y toda utilidad cobra su significación a partir de este bien supremo.

Pero la idea de clasificar los valores haciéndolos depender de un valor único, idea que sin duda se encontraba presente en Platón en el momento de escribir la *República,* no puede realizarse fácilmente, y sin duda por esto podemos notar en el *Filebo* un abandono por parte de Platón de este esfuerzo por mostrar que del bien proceden todos los valores; entonces, el bien no puede describirse sino por una cierta suma de caracteres diferentes; no se le puede caracterizar con una sola palabra.

Entre las clasificaciones modernas de los valores podemos mencionar particularmente la de Scheler; distingue los valores de lo agradable que corresponden, en cierta manera, a los que hemos llamado valores de gusto; luego los valores vitales, después los valores estéticos; luego los valores éticos que, a diferencia de los valores estéticos no se relacionan a cosas o a personas consideradas como cosas, sino a personas consideradas como sujetos, consideradas en sí. Por encima de estos valores están los valores religiosos, que según Scheler son los más elevados. Como se ve, tal clasificación implica en sí misma una evaluación.[1]

En efecto, una clasificación de los valores no es posible si es verdad que cada valor, para que se le sienta profundamente, debe experimentarse en sí y por sí, sin comparación con otros valores. En este sentido el valor es negación de la posibilidad de clasificar los valores.

¿Cuáles son las condiciones del valor? Podemos, un poco arbitrariamente, separarlas en condiciones que dependen del sujeto, y condiciones que dependen del objeto. En las que dependen del sujeto podremos distinguir condiciones intelectuales, afectivas y, finalmente, condiciones relativas a la voluntad. Pero estos tres elementos no pueden, en efecto, separarse unos de otros. En el origen de la experiencia de valor hay algo que a la vez es emoción y juicio, que implica la presencia al mismo tiempo de la inteligencia y de la voluntad. Aunque hayamos dicho que el valor es más recibido que creado, esto no debe impedirnos ver que la voluntad es un elemento del valor. Todas las condiciones subjetivas del valor pueden reunirse, en cierta medida, bajo el término de interés. El filósofo norteamericano R. B. Perry viendo en el interés el origen esencial del valor, quiere insistir ante todo en el elemento subjetivo que es su raíz. Pero más allá del interés hay algo más fundamental todavía: como dice L. Lavelle, la posibilidad de poner el valor es inseparable de la posibilidad

1 L. Lavelle propone una clasificación en valores económicos, valores afectivos, valores intelectuales, valores estéticos, valores morales, valores religiosos.

de negarlo; y es que el valor está unido esencialmente a la libertad.

Pero esto no debe hacernos olvidar la existencia de las condiciones objetivas del valor. De esta manera, por lo menos respecto de los valores económicos, pondremos entre estas condiciones objetivas la rareza; quizá inclusive es ése un elemento que interviene en los valores estéticos mismos; pero quizá convenga decir más bien que la rareza no es verdaderamente condición del valor más que en cuanto es signo de una cualidad particular. Y sabemos, en efecto, que las ideas de cualidad y de valor están estrechamente ligadas la una a la otra.

Sería interesante examinar la cuestión de la relación del valor con el tiempo y de ver en qué sentido, por una parte, el carácter antiguo, y por otra parte el carácter moderno pueden ser ambos fundamentos del valor. Por una parte, lo que estará vinculado a una cultura antigua, por otra parte lo que nos da el sentido de lo que Baudelaire llamaba la modernidad, nos dan igualmente, pero de manera diferente, el sentido del valor. Quizá sería necesario buscar en estos dos aspectos diferentes del tiempo, el pasado por una parte, lo moderno por la otra, un elemento común; ya que quizás de estas dos maneras, en apariencia contrarias, pasamos a algo que rebasa lo antiguo y lo nuevo, y que es unión del tiempo y de lo que rebasa el tiempo. Baudelaire tuvo la idea de que la modernidad es unión de la eternidad y del tiempo.

Lo que hemos dicho nos muestra la actitud que podemos adoptar en la cuestión de la relación del valor con la sociedad y con la historia. Si se insiste demasiado en el aspecto social o histórico del valor se corre el peligro de perder el sentido mismo del valor. Tales serían los defectos de las teorías sociológicas del valor, a pesar de todos los méritos que se les pueda reconocer. A este respecto, recordamos la teoría de Durkheim. Según él, los valores religiosos, e inclusive todas las especies de valores, no pueden explicarse si no se tiene en cuenta la presencia y la actividad de la sociedad. Lo que explica el sentimiento de trascendencia que tenemos ante los valores es, según él, que rebasan nuestro espíritu individual porque dependen de las representaciones colectivas. Y, sin duda, tal explicación puede servirnos para comprender el origen del valor, pero no constituye una teoría suficiente en lo que concierne a la realidad del valor mismo. No es más que una especie de acercamiento histórico que deja a un lado la esencia misma del valor. Sin duda, en la idea misma de valor, hay una apelación implícita a la aproba-

ción por un grupo social. Pero esto, inclusive, no hace sino manifestar o expresar nuestro sentimiento del valor, no lo constituye de ninguna manera.

Sería interesante partir de algunos textos de clásicos franceses para entrar en contacto con la idea de valor. "Que nuestra opinión da un precio a las cosas —dice Montaigne—, se ve por aquellas muy numerosas a las que no contemplamos solamente para estimarlas, y llamamos valor en ellas no a aquello que aportan, sino a lo que nosotros aportamos." Así, Montaige pone de manifiesto la subjetividad del valor.

Descartes, por lo contrario, insiste en el "oficio de la razón" que consiste en "examinar el valor exacto de todos los bienes cuya adquisición parece depender de alguna manera de nuestra conducta".

Ante Pascal se abren los reinos objetivos de valores. "Todos los cuerpos, el firmamento, las estrellas, la Tierra y sus reinos no valen lo que el menor de los espíritus... todos los cuerpos juntos y todos los espíritus juntos y todas sus producciones no valen lo que el menor acto de caridad."

Malebranche muestra por encima del orden de los objetos, el orden de las percepciones. Leibniz explica por la cantidad de realidad, es decir, finalmente por el valor, la transformación de la posibilidad en realidad.

Tratemos de considerar la cuestión de la esencia del valor; y comencemos por una comparación entre las teorías opuestas de Platón y de Spinoza. Según Platón, afirmamos los valores, porque, independientemente de nuestras observaciones, hay valores en el universo. Según Spinoza, las cosas tienen valor sólo en cuanto nos agradan. Tenemos aquí, en la forma más clara posible, la oposición entre una concepción objetiva y una concepción subjetiva del valor.

Debemos observar primero que, cuando en tal o cual cosa, o en tal o cual acto, reconocemos un valor, tenemos el sentimiento de que este valor no existe sólo para nosotros. Es ésa una simple observación, una simple descripción de la actitud de nuestro espíritu en presencia del valor; no queremos significar, por el momento, que haya valores independientes de nosotros, sino solamente que ponemos valores que consideramos independientes de nosotros. Por el momento, no podemos decidir la cuestión de saber si esta objetividad de los valores es un simple efecto de una actitud retrospectiva de nuestro espíritu, que por un acto específico considera a los valores como existentes anteriormente

a nosotros, o si es reconocimiento de un estado de hecho real. Lo que hace que todas las soluciones de la cuestión del valor sean extremadamente difíciles es que tenemos que preservar la idea de la trascendencia de los valores y que, por otra parte, tenemos que considerar el reconocimiento de los valores como el producto de la elección y de la voluntad del hombre. "El valor —dice L. Lavelle—, que parece siempre tener su origen en el individuo, lo rebasa siempre y aparece siempre precisamente en el momento en que este rebasamiento comienza a producirse, es decir, cuando el individuo que juzgaba del valor acepta dejarse juzgar por él, según un criterio que se aplica tanto a los demás seres como a sí mismo."

El esfuerzo moral podrá siempre concebirse como en una tensión entre el sentimiento del prójimo sentido como otro yo mismo y el imperativo kantiano según el cual debemos obrar conforme a leyes generales.

Como representantes de tres actitudes diferentes a propósito del valor, podemos elegir entre los contemporáneos a tres filósofos: Dewey, G. E. Moore y Bergson. Para Dewey y sus discípulos, el valor está esencialmente en relación con las necesidades y los intereses de los hombres como organismos vivientes. Para G. E. Moore hay un reino de los valores que es completamente independiente del reino de los hechos. Además, sostiene que los valores no pueden analizarse. El bien es un valor irreductible, no podemos analizarlo, como no podemos analizar el color rojo. Podemos ofrecer como ejemplo de una tercera doctrina, opuesta tanto a la teoría biológica de Dewey como a la teoría lógica de Moore, la tesis de Bergson; según él, el valor procede de la emoción tal como él la entiende, no es algo esencialmente biológico, por lo menos en el sentido ordinario del término. Si se vincula a la vida, se liga a la vida en cuanto es impulso, e impulso espiritual en su principio. Por las emociones nos unimos al principio mismo de la vida, un principio que, situado por encima de la vida propiamente biológica, es la fuente de la expansión sin cesar creciente y de la libertad, de las que dan testimonio la moralidad y la religión en su carácter más elevado, es decir, en su carácter abierto.

Cada una de estas tres teorías es una descripción de un aspecto real del valor. Al considerar el valor, el espíritu humano debe tomar siempre en cuenta, a la vez, a la biología, a la psicología y a lo que es superior a ambas.

Scheler había insistido en la idea de que los diversos valores

se descubren sucesivamente al hombre. Antes que él, Nietzsche había mostrado al hombre como creador de valores. Hartmann intenta unir estas dos concepciones, y saca a luz al mismo tiempo la idea de un *a priori*, pero de un *a priori* que no es formal como el de Kant y que se vincula más bien al *a priori* concebido por Scheler.

Quizá tengamos que rechazar finalmente la afirmación socrática y platónica según la cual hay valores eternos independientes del tiempo y del espacio; pero inclusive si no hay Bien en sí, hay lo que los griegos llamaban "el hombre bueno y bello", el individuo que crea o más exactamente vive y es los valores, inclusive aunque sepa que no hay un orden de valores que podría recibir del exterior. Enfrenta con decisión, con valentía, con valor, esta situación que consiste en ser él mismo la fuente de los valores.

Pero, ciertamente, hay muchas dificultades en semejante concepción, ya que el hombre nunca piensa los valores sin pensarlos al mismo tiempo como universales; y, en segundo lugar, no es necesario que tenga una conciencia muy clara de ser él mismo fuente de valores; ya que esto, precisamente, correría el riesgo de disminuir su valor, más que de aumentarlo. Así, debe tener el sentimiento de que los valores le son revelados, y de que la fuente de esta revelación es algo que en él mismo hay de más profundo que él mismo.

Si hay valor, es que el individuo concibe un orden diferente de él mismo, y que da nacimiento a este orden, por la virtud misma de la visión activa que posee. El valor no procede entonces de algo que esté fuera de nosotros mismos, salvo en el sentido en que nosotros mismos estamos fuera de nosotros mismos. Podría decirse que el hombre, que es creador del valor, creador de su carácter sagrado, es el hombre que sacrifica en el sentido etimológico de la palabra, y podemos añadir que esta creación de valor no es independiente del sacrificio en la acepción común del término, porque cuando consiente en sacrificarse a los valores crea el hombre lo sagrado.

Elegir nuestros valores es elegirnos a nosotros mismos y viceversa. Sin duda, hay una especie de paradoja en la afirmación de que es aquel que posee el valor el que elije el valor; ya que ¿qué significa la afirmación de que se posee el valor si no hay una afirmación preliminar de la preexistencia de los valores? Pero ésta es precisamente la paradoja de la constitución de los valores. De esta manera, tenemos una especie de trascendencia que no proviene de un reino trascendente o de un ser trascen-

dente. El hombre que tiene valor elije los valores y los crea por una especie de preposesión y de retrospección. Lo hace comúnmente partiendo de problemas particulares, tomando conciencia, por su actitud ante estos problemas, de sus rechazos y de sus aceptaciones. Tomamos conciencia de los valores por nuestras reacciones particulares a las personas y a las cosas, formando por nosotros mismos lo que Scheler ha llamado modelos y anti-modelos; con este último término quiere dar a entender que muy a menudo tomamos conciencia de los valores gracias a nuestra actitud de rechazo en presencia de ciertas acciones que son contrarias a los valores que no hemos afirmado claramente todavía. Así, por una especie de oposición a lo que niega el valor afirmamos el valor. Es en estos casos particulares en que el valor se revela con una evidencia irrefutable donde muestra su trascendencia. Sin duda, esta trascendencia y esta apariencia de universalidad son muy difíciles de admitir; de hecho, son tan difíciles de admitir como de rechazar. Pero rechazarlas sería ser infiel al ideal que nos hemos trazado y que consiste en describir la experiencia humana tal como es. Por tanto, es una especie de deber no hacer desaparecer esta apariencia de universalidad y de trascendencia, más exactamente todavía, esta aparición de universalidad y de trascendencia.

Se ha discutido mucho a propósito de la relatividad de los valores y de su variación en el tiempo y en el espacio. Pero conviene observar primero que ciertos valores son relativamente permanentes, en razón de que hay permanencias, características generales en la naturaleza humana; y hay que señalar, en segundo lugar, que hay una estructura, una forma del valor, que es permanente, sean cuales fueren los contenidos a los que se aplica; y es así como valores muy diferentes pueden tomar sucesivamente el carácter obligatorio propio del valor en cuanto debe ser aplicado.

Para explicar en cierta medida la relatividad de los valores, Scheler ha dicho que diferentes regiones de valores se manifiestan sucesivamente a los hombres. Los nuevos valores no son creaciones que se efectúen en tal lugar o en tal época, sino que deben considerarse más bien como descubrimientos, como revelaciones de realidades que existían antes, pero que se descubren en tal o cual momento. Así la relatividad de los valores no sería sino la manera en que se toman en cierta forma los valores para revelarse sucesivamente a la humanidad.

Además, estos valores sucesivos están en lucha unos con otros;

aquí podemos referirnos a lo que dice Jaspers de la estrechez de los valores; la afirmación de un valor es necesariamente la negación de otro; de ahí la dificultad del problema que consistiría en saber si hay un término común a todos estos aspectos del valor que están en conflicto recíproco.

Nos encontramos ante otro problema, igualmente difícil, cuando nos preguntamos cuáles son las relaciones que median entre un valor general como lo Bello y las formas particulares de lo Bello. ¿Debemos representarnos al Greco o a Rembrandt como si hubieran descubierto regiones preexistentes de lo Bello? ¿No sería mejor evitar representarnos lo Bello en general, figurárnoslo como un reino con diferentes regiones, como una casa con habitaciones diferentes, y verlo más bien como una idea que tiene lo que podríamos llamar una simple unidad de analogía? ¿O, inclusive, no habría que ir más lejos, ver en lo Bello una seudo-idea, y no afirmar como reales sino los diferentes aspectos en los que aparece?

¿Hay que pensar, como podemos hacerlo a partir de las teorías de Kant, que el valor concierne esencialmente a la forma, por ejemplo, si se trata de la moral, a las formas de las acciones, o bien como Scheler propone, hay que tener en cuenta la materia de las acciones? Kant trató de mostrar que en el acto moral propiamente dicho no consideramos la materia, sino solamente la forma; así también, en la consideración de la obra de arte, lo que despertaría el sentimiento de belleza sería un ordenamiento formal. El acto moral es la manifestación de nuestro respeto por la persona, y el objeto estético es el medio de un fin inmanente. Las características de la moralidad y de la belleza en tal teoría serían puramente formales. Aunque podamos reconocer la fidelidad de esta descripción en lo tocante a muchos de nuestros juicios de valor, debemos a pesar de todo tener en cuenta la observación de Scheler según la cual la materia del acto moral o el contenido del objeto estético tienen su importancia. Inclusive las reglas de justicia más abstractas y formales no podrían formularse si no prestáramos atención a las circunstancias particulares que las determinan. No obstante, sigue siendo cierto que hay actos a los cuales debemos decir absolutamente que no, sean cuales fueren las circunstancias; y esto es lo que constituye el valor permanente del formalismo kantiano.

Aunque hayamos insistido sobre todo en el elemento subjetivo del valor, es conveniente ver que éste tiene un aspecto objetivo. En este sentido, sería muy difícil poner en duda la afir-

mación de que los seres vivos son superiores a los no vivos. Así, habiendo visto que el valor tiene algunos de sus orígenes en la subjetividad del ser, podemos ver que tiene también una fuente objetiva. Quizá se dirá que tal afirmación lleva consigo una especie de ingenuidad. Pero no debemos recular ante esta apariencia de ingenuidad si nos hace avanzar hacia algo fundamental.

En efecto, hemos de rebasar la separación de objetividad y subjetividad en la que nos habíamos detenido hasta ahora, y hemos de intentar alcanzar un sentimiento primitivo, una experiencia primitiva del valor. En el nivel que alcanzaremos entonces, habrá una unidad infrarracional entre lo subjetivo y lo objetivo. El valor no es algo que se añade a lo que comúnmente se entiende por ser, sino que es algo comprendido en él mismo. No podemos separar una pintura y el valor de esta pintura; más aún, hay una unidad entre la pintura, su valor, el pintor, el espectador. Aquí también la relación es una traducción interlectual de algo que está más allá o, más bien, por debajo de las relaciones. Y este más allá y este por debajo son precisamente el sentimiento primitivo de valor. Es en este sentido como podemos encontrar aquí de nuevo la idea de una realidad ontológica del sentimiento, unión primitiva entre el hombre y las cosas.

Sin duda, algo semejante quiso significar Alexander cuando por encima de las cualidades primarias, por encima de las cualidades secundarias, colocaba lo que llamaba las cualidades terciarias, es decir, los valores. Cada una de estas clases de cualidades es real a su nivel. Lo que nos es dado no es un universo descolorido, un universo de puros hechos, sino un mundo rico de una multitud de significaciones. Sin duda, en todo momento, nuestro espíritu transforma la unidad del mundo en dualidades y pluralidades; porque el espíritu, como observó Platón, es el que hace lo uno con lo múltiple, y lo múltiple con lo uno. Pero este trabajo del espíritu no nos impide afirmar la experiencia mística, y sin embargo natural, del valor.

La existencia de los juicios de valor no puede comprenderse sino por la presuposición de una existencia preliminar de esta experiencia; volviéndonos siempre hacia los juicios de valor, precisamente porque somos seres que juzgan, por estar siempre en proceso de transformar nuestra experiencia en algo reflexionado, no es menos cierto que siempre somos devueltos, a fin de cuentas, del juicio de valor a la experiencia del valor.

Así, hemos visto sucesivamente que hay un elemento de subjetividad en el valor; luego que, a pesar de todo, hay algo que

no puede reducirse a lo subjetivo; y, por último, que tenemos que rebasar la división entre sujeto y objeto para ir hacia la experiencia del valor. En presencia del problema del valor, el ser humano tiene que hacer más aguda su subjetividad, que mantener el sentimiento de la trascendencia y de la objetividad, que intensificar la tensión entre lo subjetivo y lo objetivo y avanzar, finalmente, más allá de estos dos términos hacia algo que es más profundo que ellos.

Hay siempre dos peligros ante los que nos encontramos cuando consideramos el problema del valor; el dogmatismo y el escepticismo. De hecho, el segundo es el producto que renace sin cesar del primero. Para escapar a ambos, debemos recordar lo que ha dicho el filósofo Dupréel de los caracteres que reconoce como esenciales a los valores: su consistencia y su precariedad. Por ejemplo, dirá que la vida es más consistente que la materia, y el espíritu más consistente que la vida. Pero, al mismo tiempo, son más precarios. Los valores están siempre amenazados. Nuestra reflexión misma acerca de ellos y en particular acerca del valor considerado como idea general es una amenaza para el valor. Lo importante es menos reflexionar en los valores que reflejarnos en ellos.

El valor es más sentimiento que idea; es a la vez intuición y exigencia.

En vez de ver realidades fijas, no vemos entonces sino movimientos, movimientos que no son quizá solamente los del espíritu humano, sino de la totalidad de lo real en cuanto es expresada y comprimida en el alma humana, que va hacia tal o cual valor, en un movimiento de ascenso o de descenso, de trascendencia, o de trasdescendencia, hacia los límites que el alma no sabe si alcanza o no hace más que imaginar.

Al decir que pasamos del sujeto al objeto, luego a las relaciones que median entre ellos, después a algo que está más allá de las relaciones, sabemos que empleamos términos a la vez difíciles y abstractos. No los empleamos sino para indicar un hecho muy simple; y esta traducción de lo simple en un lenguaje filosófico complicado es una consecuencia de la naturaleza del hombre, que aquí como allá, no puede ir hacia lo inmediato sino pasando por la mediación.

El valor se nos aparecerá en la cúspide de la existencia cuando la existencia pase a algo que es diferente de ella y pueda sacrificarse a esa cúspide suprema.

Como dice L. Lavelle "la palabra valor se aplica siempre que

tenemos que ver con una ruptura de la indiferencia o de la igualdad entre las cosas, siempre que una de ellas debe ponerse ante otras o por encima de otra, siempre que es juzgada superior, y merece ser preferida". El valor está, por tanto, ligado a la idea misma de preferencia en cuanto ésta está implicada en toda acción y en todo juicio práctico.

El mismo filósofo observa con razón la sinonimia primitiva, en nuestra lengua, de valor y valentía. "El valor no espera el número de los años." "No hay allí —dice— un sentido arcaico y desusado... porque el valor reside en esa disposición interior por la cual nos comprometemos por entero cada vez... En este sentido puede decirse que la valentía es el principio de todas las virtudes y que está necesariamente presente en cada una de ellas." También, no es sorprendente que L. Lavelle vea en el valor económico algo que se desarrolla posteriormente al valor espiritual. "El valor, que era primero la valentía en la guerra, se ha convertido poco a poco en la utilidad económica."

Encontramos en la misma obra la afirmación de que el valor no es algo que deba contemplarse desde fuera, sino algo que debe vivirse. "La única manera de conocer el valor, es tratar de valer." Y, todavía: "no se puede saber nada del valor sino viéndolo".

¿Diremos que el valor está en el objeto o en el sujeto? "El objeto no lo recibe sino de la subjetividad misma, sin la cual sería para nosotros neutro o indiferente. Le aporta lo que no tenía, pero que no posee sino por ella y por el poder mismo que tiene de darlo sin poseerlo." Ve en la oposición que se manifiesta actualmente entre el existencialismo y el materialismo dialéctico, la expresión de la oposición entre subjetividad y objetividad. Hemos visto cómo puede escaparse a esta oposición yendo más allá de ella, o más acá de la misma, hacia la experiencia del valor.

El valor es la libertad que se rebasa a sí misma. En este sentido, por tanto, la libertad sería el fundamento del valor.

Sin duda, no es indiferente observar en medio de la floración contemporánea de filosofías de lo absurdo, la presencia de tal teoría que afirma a la vez que hay en nosotros la facultad de dar un sentido al universo, y en el universo la realidad de este sentido que permite precisamente que le demos un sentido. Dijimos en otro momento que a pesar de la fuerza de una teoría como la de Nietzsche, que nos presenta un mundo sin ninguna significación, podemos tomar conciencia de que hay una significación

inmanente en el mundo y que se señala por el escalonamiento de las estructuras, por la emergencia de las cosas; inclusive admitiendo, a este respecto con R. Ruyer que este escalonamiento se explica por una comunidad profunda de la naturaleza, nos parece difícil o imposible estar de acuerdo con él para negarlo.

Capítulo VI

LA LIBERTAD

Una característica fundamental del pensamiento de Occidente es la insistencia en la libertad humana. Un crítico inglés, W. Empson, ha señalado que en Homero, en el momento del combate, Palas se aleja del héroe y deja de protegerlo. En otra etapa de la historia del pensamiento, en la poesía metafísica inglesa, vemos al poeta Marvel sostener que el hombre, por su libertad, es superior a los ángeles.

Sin embargo, lo que aparecerá primero en la historia de la humanidad, si la consideramos desde el punto de vista del problema de la libertad y de la necesidad, es la idea de necesidad o de destino tal como la vemos en la tragedia griega o, si no bajo esta forma, por lo menos sí en una forma de la que la tragedia griega puede darnos alguna idea. Pero podemos preguntarnos si la idea de necesidad no presupone la idea de libertad; ¿cómo podría el hombre sentir este obstáculo del destino que lo domina y amenaza si no sintiera en su interior un deseo de libertad, e inclusive la libertad misma? De tal modo, el fatalismo presupone en cierta manera la libertad.

Pero antes de seguir estas reflexiones insistamos en la distinción clásica entre fatalismo y determinismo. Para el fatalista existe lo que podríamos llamar causa universal que cumple su propia voluntad independientemente del hombre; para el determinista, toda acción humana está determinada por acontecimientos particulares, sean estos fisiológicos o psicológicos. Podrán distinguirse diferentes formas de determinismo según que el determinista funde sus afirmaciones en consideraciones tomadas de la física, como la ley de la conservación de la energía, o en consideraciones fisiológicas, o, todavía, en consideraciones económicas, como hizo Karl Marx. Pero puede decirse que toda forma de determinismo, como lo ha mostrado claramente Bergson, debe fundarse en última instancia en un determinismo psicológico.

También, parece inútil discutir las diferentes variedades de determinismo, del que, por lo demás, se encuentran exámenes penetrantes en las obras de Boutroux, James Ward, Bergson. Han sostenido que el determinismo presupone la aplicabilidad de resultados científicos obtenidos en el interior de sistemas cerrados, delimitados en el universo, a esta totalidad misma del universo; no toma en cuenta todas las presuposiciones que el sabio tiene que hacer para establecer sus leyes. También, es esencial discutir el determinismo psicológico, tal como se presenta en un Hobbes en el siglo XVII, y en Mill, Taine y Spencer en el XIX. Bergson ha mostrado claramente que el determinismo psicológico se funda en una concepción asociacionista y, por lo mismo, analítica del espíritu. Según el asociacionismo nuestra vida mental es una sucesión de momentos, cada uno de los cuales es el efecto de los momentos anteriores y la causa de los siguientes; además, se piensa que, en cada uno de estos momentos, el espíritu mismo puede descomponerse por análisis en diferentes motivos, de manera que, si conociéramos los motivos en un momento dado de nuestra vida, podríamos predecir todas las acciones que vendrían después, ya que, se dice, es siempre el motivo más fuerte el que prevalece.[1]

Toda esta concepción ha sido puesta de nuevo en duda e inclusive refutada por la afirmación bergsoniana del tiempo. Observemos, primero, que cuando se dice que el motivo más fuerte prevalece, podemos afirmarlo sólo porque se ha establecido una equivalencia entre el motivo que prevalece y el motivo más fuerte. Podemos afirmar la fuerza de este motivo, sólo precisamente porque ha triunfado, de manera que decir que el motivo más fuerte prevalece significa tan sólo que el motivo que prevalece prevalece. No es sino un juicio puramente analítico y, por tanto, estéril.

Pero podemos ir más lejos; este análisis de la vida mental en momentos separados, y este análisis de cada uno de estos momentos separados en diferentes ideas y en motivos distintos ¿es

[1] A menudo nos representamos la acción libre como una deliberación por la cual elegimos entre dos acciones posibles; pero Bergson muestra cómo esta idea misma de posibilidad, por lo menos de posibilidad intelectual, es discutible; ¿no es una manera de proyectar nuestro pasado en nuestro porvenir? Solamente después de que hemos obrado podemos decir retrospectivamente que dos soluciones eran posibles. En las decisiones más importantes, no tenemos la impresión de elegir entre posibilidades. Obrando creamos lo que retrospectivamente podrá considerarse como la posibilidad de nuestra acción.

fiel a la realidad? Bergson nos dice que no hay algo que sea un momento separado de los demás momentos, ni algo que sea una idea separada de las demás ideas. Aquí, cada cosa forma unidad con todas las demás, no hay momentos, sino únicamente el flujo de la duración.

No obstante, los deterministas dirán que si conociéramos todos los motivos podríamos predecir la acción. Pero ¿cómo conocer, con suficiente intimidad, los motivos del espíritu de otro? Estos motivos están teñidos, coloreados por toda la personalidad del hombre. Finalmente, no habría sino una manera de conocer estos motivos, que sería la de colocarlos en el interior del espíritu de aquel otro cuya decisión queremos conocer por anticipado. Pero, entonces, no tenemos sino que reflexionar en el hecho de que él mismo ignora la acción que va a realizar, y que, precisamente por esto, decide. Por ello, ni si nos quedamos en el exterior del otro, ni si por una hipótesis inverosímil nos metemos en el interior del otro, podemos conocer la acción que va a realizar.

En otras palabras, el futuro es imprevisible; y el error del determinista es concebir el futuro a imagen del pasado. Si miramos atrás, retrospectivamente por así decirlo, todo aparece determinado; pero si miramos delante o, como dice James, prospectivamente, tenemos ante nosotros la indeterminación completa del porvenir, lo que ha sido llamado el carácter abierto del futuro. Aristóteles sacó a luz un punto semejante partiendo de un fundamento lógico, cuando dijo que, a propósito del porvenir, no hay ni juicio que podamos llamar verdadero, ni juicio que podamos reputar de falso. Por ejemplo, si digo que mañana se librará una batalla naval, por el momento no podemos decir que esta afirmación sea verdadera o falsa, porque la batalla depende de la voluntad del almirante, que todavía no se ha decidido. Pero Bergson va más lejos; ya que dice que no solamente los juicios sobre el futuro no son ni verdaderos ni falsos, sino que no puede haber juicio acerca del futuro: ya que todo juicio que hiciéramos a su respecto lo transformaría en pasado y, por consiguiente, lo negaría en cuanto futuro.

Podríamos observar que una teoría de la libertad como la de Bergson nos llevaría a afirmar que es imposible hablar de la libertad. En efecto, ésa es una de las conclusiones que pueden sacarse de Bergson y que él mismo ha sacado. Si tratamos de probar la libertad conceptualmente, por eso mismo la negamos; según él, la libertad es negada tanto por sus defensores, en cuan-

to quieren demostrarla y exponerla, como por todos sus adversarios.

Es tiempo de que nos preguntemos qué concepción —si hablando con propiedad puede haber aquí concepción— podemos hacernos de la libertad. Podemos decir que hay toda una escala de definiciones y de conceptos posibles de la libertad, desde la libertad considerada como determinación conforme a la razón, hasta la libertad concebida como puro azar. Las concepciones socrática y estoica de la libertad se encontrarían en uno de los extremos de esta escala y la concepción epicúrea en el otro. Y, sin duda, encontraremos por último que la libertad no está ni en una ni en otra de estas dos posiciones extremas, sino en alguna parte en un lugar situado entre las dos, o quizá aún, fuera de esta escala.

Según Sócrates, la virtud es ciencia. Esto significa que el vicio es ignorancia y que, con tal que veamos claramente lo que debemos hacer, lo hacemos necesariamente; ya que es tal la fuerza de la idea del bien y de las cosas buenas que no podemos conocer el bien sin obrar de conformidad con él. Tal es la teoría que podemos encontrar implícita en los primeros diálogos de Platón. Pero hay en él, al lado de esta teoría, otra diferente, que encontramos en la *República* y en las *Leyes*. Por tanto, vemos en él la afirmación de que el hombre eligió su propio destino en un acto intemporal harto análogo al que concebirá Kant; solamente acordando al hombre esta libertad y esta responsabilidad por sus propias acciones, podremos absolver a Dios.

Encontraremos en los estoicos, más tarde en Spinoza, y después en Hegel, la misma concepción de la identidad de la libertad con la completa autodeterminación por la razón. Podríamos inclusive vincular a estas teorías el *amor fati*, tal como se ve en Nietzsche, por lo menos en cuanto hay igualmente en él la exigencia de una adecuación entre nuestra voluntad y la necesidad. Pero, naturalmente, entre Nietzsche y los demás filósofos que hemos mencionado media la diferencia de que en los demás filósofos debemos decir que sí a un destino racional, mientras que en Nietzsche debemos decirlo a un destino que en sí mismo es irracionalidad.

Se ve fácilmente que tal teoría de la libertad, como se encuentra en Sócrates, en los estoicos, en Spinoza, en Hegel es una negación de la libertad. Nos vemos llevados entonces a colocarnos en el otro extremo y a preguntarnos por el valor de la teoría de los epicúreos que vinculan la libertad a la declinación de los

átomos, fenómeno por el cual en lugares y en momentos perfectamente indeterminados, los átomos se apartan de la línea recta, siguiendo la cual concibe Epicuro que caen en el vacío infinito.

Puede verse fácilmente que para tal teoría la libertad se identifica con el azar. Podemos comparar esta concepción con la concepción de la libertad llamada de indiferencia. Según la teoría de la libertad de indiferencia, la libertad consistiría en decidirse entre dos acciones sin motivo alguno; esta teoría, sostenida por algunos teólogos de la Edad Media, fue adoptada de nuevo por Bossuet. Igualmente, podríamos vincularla a la teoría de Renouvier para el que el acto libre es un comienzo absoluto que no se liga a nada anterior.

Pero, sólo en relación a acciones de poca monta nos decidimos de una manera que podría parecer conforme a la libertad de indiferencia; y, debemos añadir aún, que podrá encontrarse siempre algún motivo que explique por qué hemos hecho tal acción en vez de tal otra.

A las teorías que acabamos de mencionar podríamos vincular ciertos aspectos de la teoría de la contingencia, tal como se ve en Boutroux, y la teoría del azar o, para decirlo con la palabra con que la bautizó, el "tiquismo" de Peirce. Este pensador quería significar con ello que en el fondo de las cosas hay un elemento de azar irreductible. Podríamos encontrar teorías semejantes en otro filósofo norteamericano, Blood, y también en James, cuando afirma que la libertad sería imposible en un universo en el que no existiera un elemento de azar.

Pero, por seductoras que sean estas teorías, es necesario subrayar que el azar es un elemento que muy bien puede afirmarse, pero que nunca puede integrarse realmente a una filosofía y que jamás puede analizarse. Y parece ser que todas estas teorías de la contingencia, del azar, de la indiferencia no son por ningún concepto suficientes para describir el fenómeno de la libertad.

También conviene, después de haber visto las dos posiciones extremas, la de los estoicos por una parte y la de los epicúreos por la otra, examinar algunos filósofos, como Descartes, Leibniz y Kant, que se han formado de la libertad concepciones más complejas.

Descartes afirma con vigor la identidad de la voluntad y de la libertad, y con ello la importancia esencial del problema de la libertad en el hombre y en Dios. Si nos preguntamos por la solución que ha dado al problema, veremos que en sus escritos hay pasajes en los que afirma la absoluta indeterminación de la vo-

luntad, y otros en los que identifica la libertad con la determinación, y se liga así a la teoría socrática y a la estoica.

Lo más interesante en la teoría cartesiana de la libertad es la plena conciencia, de que da testimonio en el espíritu de Descartes, de la distinción de diferentes significaciones que conviene dar al término de libertad; por ejemplo, distingue claramente entre la libertad de indiferencia y esta libertad-determinación de que acabamos de hablar; y establece entre ellas una diferencia de valor y de dignidad; la libertad de indiferencia es en el hombre la forma inferior, la forma más baja posible de la libertad, mientras que la libertad-determinación es la libertad en su forma superior. Observa que el problema no se plantea de la misma manera cuando se trata del ser infinito, es decir, cuando se trata de Dios; ya que Dios no puede determinarse por motivos exteriores a sí mismo, pues las verdades eternas dependen de él, de manera que la libertad de Dios es libertad de indiferencia y que lo que en el hombre es libertad inferior es la esencia misma de la libertad divina.

La reflexión de Descartes no se detiene en esta distinción entre significaciones; estas distinciones mismas, en efecto, corresponden a momentos diferentes del acto voluntario, es decir, del acto libre. Entonces, vemos al momento inferior convertirse en el momento anterior. En el momento en que concibe que ha de tomar una decisión, el hombre se halla primero en una libertad de indiferencia, puesto que no ha examinado todavía las diferentes razones; poco a poco, las ideas se aclaran, y poco a poco, de la luz cada vez mayor que hay en el entendimiento, nace una inclinación cada vez mayor en la voluntad, de manera que, poco a poco, la libertad inferior y anterior, que es libertad de indiferencia, es sustituida por la libertad superior y posterior, que es libertad-determinación.

Leibniz se esfuerza, sobre todo, por evitar el panteísmo y el determinismo de Spinoza, sin lograrlo cabalmente, al parecer. Distingue tres condiciones de la libertad: la contingencia que hace posible la libertad, la espontaneidad y la inteligencia que la constituyen. Define la libertad como la espontaneidad de un ser inteligente. Por espontaneidad, entiende el hecho de que los motivos nacen del fondo mismo del ser. Completa estas ideas teniendo en cuenta una de sus interpretaciones del principio de razón suficiente: los motivos inclinan sin constreñir, sin forzar. Pero parece ser que todos estos esfuerzos son vanos; ya que su definición de la espontaneidad no se aplica solamente a los seres pro-

piamente libres, sino a todos los seres que constituyen el universo, de manera que por doquier en los elementos del universo, en las mónadas, encontraríamos este carácter de libertad que, por lo mismo, dejaría de ser característico del hombre. Pero, por otra parte y si miramos más de cerca, vemos que esta espontaneidad es una falsa espontaneidad; ya que todo lo que pasa en una mónada está determinado por el pasado de esta mónada y, según los principios de Leibniz, todo lo que le ocurre a un sujeto está comprendido en el concepto mismo del sujeto.

Antes de llegar a Kant, digamos algo sobre Voltaire y sobre las diferentes soluciones que ofrece a este problema. A veces, afirma la libertad, una libertad limitada y variable cuyo más alto grado sería la necesaria pero graciosa obediencia a las órdenes de la razón. Dice que la libertad entendida en este sentido es la salud de la vida. Por otra parte, afirma que sea cual fuere el sistema que abracemos, obramos siempre como si fuéramos libres; vemos aquí un segundo aspecto de la concepción de libertad en Voltaire; no sería tanto una realidad como un postulado necesario a nuestra acción. Pero ninguna de estas dos posiciones es finalmente mantenida por él, y parece ser que, a fin de cuentas, niega la libertad; en una primera etapa de esta reflexión ulterior, dice que nuestras acciones son libres; pero que nuestra voluntad no lo es. No se detiene ni siquiera ahí, y presenta fórmulas cada vez más deterministas. "Es contradictorio que lo que debe ocurrir pueda no ocurrir." "La doctrina contraria a la doctrina de la necesidad es absurda." Desde ese momento, la libertad no se le manifiesta más que como el efecto conocido de una causa desconocida. Colocándose en este punto de vista dice que se siente obligado a escribir lo que escribe, sabiendo que el juez que debe condenarlo está, por su parte, obligado a condenarlo.

Así, vemos por el ejemplo de Voltaire que un pensador puede defender la libertad en el dominio práctico sin creer en ella desde el punto teórico.

No será éste el pensamiento de Kant. Partiendo, como Voltaire lo había hecho, de la constitución de la ciencia de Newton, Kant piensa que desde el punto de vista científico todas nuestras acciones están determinadas. Pero a diferencia del Voltaire del último periodo que acabamos de describir, piensa que nuestra acción no es posible más que si creemos en la libertad. Su teoría trascendental del espacio y del tiempo le permitirá resolver el problema que se plantea entonces: el espacio y el tiempo no son

sino formas que el hombre lleva consigo a fin de organizar la experiencia. Pero la voz del deber, por lo mismo que se deja oír por nosotros, supone que somos libres, ya que no puede dirigirse sino a un ser que puede optar entre la obediencia y la desobediencia. Ahora bien, nosotros somos tal ser; porque somos cosas en sí, situadas fuera del tiempo; y si hay un orden temporal para los fenómenos, es porque el Yo trascendental ordena estos fenómenos en el interior del tiempo; pero el ordenador mismo se halla fuera del orden que instituye. Por tanto, no habrá para nosotros, en cuanto somos noúmenos, en cuanto estamos fuera del tiempo, motivos que determinen nuestras acciones. Nuestra acción presente no está determinada por nuestras acciones pasadas, ya que esto sería colocar la cosa en sí que somos en el interior del tiempo; pero tanto nuestras acciones presentes como nuestras acciones pasadas son los reflejos y, podríamos decir también, los ecos, o las reverberaciones de una acción única por la cual constituimos nuestro ser fuera del tiempo, siendo esta acción única aquella por la cual elegimos nuestro ser en una elección intemporal. Así, vemos cómo Kant, habiendo abandonado al determinismo el mundo de los fenómenos, reserva la libertad para las cosas en sí. Partiendo de la teoría de Kant, Schopenhauer podrá hacernos comprender cómo la acción de un criminal se explica sólo en apariencia por sus actos anteriores, su medio, su educación, y cómo su explicación real debe buscarse en el acto único por el que eligió su carácter inteligible. Vemos cómo esta solución recuerda la que daba Platón en el segundo libro de la *República.*

Sentimos el enorme interés que presenta tal teoría. Pero nos damos cuenta también de sus deficiencias; ¿cómo podemos explicar la posibilidad de cambios de personalidad, cómo pueden explicarse los hechos de conversión? ¿Deberíamos recurrir a la idea de cambios en el seno de la eternidad misma? Ésta es la solución, en sí misma harto misteriosa, que propone Delbos, ligando a Kant a este respecto, o por lo menos a las implicaciones del pensamiento kantiano, con las ideas de ciertos místicos alemanes. Otros, como Lachelier, han sostenido que la conversión para Kant es más una idea que algo que pueda ser realizado; jamás podemos captarla en sí misma, sólo Dios podrá hacerlo. Pero la objeción más importante sería la de que nunca tenemos la posibilidad de tener esta experiencia en el interior de nuestras vidas, tal como las vivimos; la libertad que la teoría kantiana nos concede es una libertad que podríamos llamar desconocida para nosotros.

Así, ninguna de las tres teorías, de Descartes, Leibniz y Kant, parecería completamente satisfactoria; Descartes concibe el más alto grado de libertad como la determinación absoluta por la luz de la razón; Leibniz excluye en la práctica la libertad que afirma en la teoría; Kant no nos da libertad en el interior de este mundo mismo. No obstante, cada una de estas teorías contiene algunos elementos importantes y describe una parte de los hechos. Hemos aludido ya a la riqueza de las significaciones de la teoría de Descartes, y a la gradación casi continua que puede descubrirse entre estas significaciones. En cuanto a la teoría de Kant, podemos ver una especie de símbolo de un hecho que es real en el interior mismo de nuestra experiencia, y que es nuestra identidad con nosotros mismos, desconocida por nosotros, y que, sin embargo, subtiende cada uno de nuestros actos.

Pero la distinción que Kant hace entre fenómenos y noúmenos o cosas en sí, no ha podido ser mantenida por sus sucesores. Para mencionar sólo dos de ellos, Hegel ve en los fenómenos mismos las expresiones sucesivas por las cuales se constituye poco a poco la cosa en sí única que es la idea; y, por eso mismo, anula la distinción kantiana. Esta distinción se anula igualmente, pero por una vía totalmente diferente, en la filosofía de Renouvier. Para mostrar la oposición entre Renouvier y Hegel a partir de otro problema, podemos decir que para Hegel el mundo puede ser considerado a la vez como finito e infinito, no siendo cada uno de estos aspectos sino un punto de vista acerca de una realidad que, en último análisis, o mejor dicho en última síntesis, es infinita, mientras que Renouvier niega todo valor a la idea de infinitud; y, según él, sólo porque nos hallamos en un mundo finito formado de personas finitas, es posible la libertad, es decir, podemos realizar actos que son comienzos absolutos de series nuevas; pues tal es la concepción del acto libre en Renouvier. Este pensador había mostrado cómo en el mundo hegeliano no puede haber libertad en el sentido que comúnmente se da a esta palabra. Pero, ¿la libertad concebida como comienzo absoluto se conforma a nuestra concepción profunda del acto libre?

Ante estas dificultades, un filósofo actualmente poco conocido, Fouillée, constituye su teoría de la libertad como idea-fuerza. La libertad no es una realidad dada, pero puede convertirse en realidad si se cree en ella; la libertad provendría de nuestra creencia en la libertad.

Pero muchos espíritus no podían satisfacerse ni con el desarrollo racional concebido por Hegel, ni con las manifestaciones

discontinuas de la libertad afirmadas por Renouvier, ni por la sustitución efectuada por Fouillée del acto de libertad por la voluntad de libertad. Esta insatisfacción, combinada con el desarrollo de las críticas de las ciencias, es la razón de la insistencia con la que se saca a luz en el segundo cuarto del siglo XIX, en Inglaterra con James Ward y en Francia con Boutroux, la contingencia de las leyes de la naturaleza e inclusive de las leyes de la lógica. Bergson fue más lejos todavía en su crítica de las teorías ordinarias de la libertad y del determinismo. Su observación de la vida mental, lo llevó a rechazar la concepción discontinuista de Renouvier; y, por otra parte, no pensaba que la concepción hegeliana correspondiera a la realidad. Sobre todo, pensó que si Kant había reservado la libertad para el mundo de las cosas en sí, y la había desterrado del mundo de los fenómenos, fue porque no tuvo en cuenta la profunda realidad del tiempo; ya que el tiempo no es una forma de la intuición como el espacio; y concebir la libertad fuera del tiempo, como lo hace Kant, no es concebir verdaderamente la libertad, sino por el contrario destruirla. Si la libertad ha de encontrarse la hallaremos sólo en el interior de nuestra vida temporal; y, según Bergson, somos libres porque nuestra vida es esencialmente tiempo concreto, duración.

A pesar de lo que Bergson nos dice de la imposibilidad de dar definiciones del acto libre, podríamos no obstante sacar de su obra algunos elementos que permitirían definirlo. Por ejemplo, dice que un acto es libre cuando su relación conmigo mismo es semejante a la relación de una obra de arte con su autor, o a la relación de la progenie con sus padres, y que tiene un aire de semejanza, indefinible sin duda, pero que puede, sin embargo, servir para definirlo. Compara la formación del acto libre en nosotros con la maduración del fruto. Ante todo, lo que quiere sacar a luz es la continuidad de nuestra vida mental. Pero nos encontramos siempre ante la misma cuestión, la que habíamos planteado a propósito de Leibniz, así como de Spinoza y de Hegel. Esta maduración de la acción, esta creación de nosotros mismos por nosotros mismos, ¿no es una especie de determinación? Es ésa una de las dificultades de la teoría de Bergson; así como en la teoría socrático-spinozista, a la que hemos hecho alusión, la libertad desaparece en provecho de la determinación, ¿no asistimos aquí también a una desaparición de la libertad en beneficio de nuestro yo en su integridad, en cuanto éste se determina a sí mismo? Así, podríamos decir que Bergson prueba más

todavía de lo que creía hacerlo su propia afirmación, según la cual toda definición de la libertad tiende a desvanecer la idea de libertad.

El mérito de Bergson ha sido el de refutar el asociacionismo, el de hacernos comprender que la cualidad de aquellos de nuestros actos que llamamos libertad sólo puede sentirse desde el interior, y que es una cualidad esencialmente vinculada al tiempo, y a esa dimensión del tiempo que es el porvenir.

Al lado de Bergson, debemos mencionar a William James que, interesado desde su juventud en el problema de la libertad, entrevió primero la solución en Renouvier, luego más tarde en Bergson, y por último trató de reconciliar a estos dos filósofos hablando de bloques de duración discontinuos unos respecto de otros, a la manera de Renouvier, pero que poseen una continuidad, a la manera de Bergson.

Pero el curso de la filosofía contemporánea de la libertad fue influido, después de Bergson y James, por el pensamiento de un filósofo anterior a ellos, Kierkegaard. Éste insiste en la realidad de la posibilidad. Lo mismo que James, lucha contra la concepción hegeliana; porque el universo hegeliano está privado de posibilidad. Sin duda, un hombre que viviera en las puras posibilidades, permanecería en un nivel inferior de existencia; pero un hombre privado de la idea de posibilidad estaría en un nivel todavía inferior al anterior. Según Kierkegaard es necesaria la libertad para otorgar su significación plena a la acción moral y a la acción religiosa. El concepto de pecado implica la atracción de las posibilidades de mal, atracción que hace nacer la angustia, e implica al mismo tiempo una libre elección entre posibilidades. En cuanto a la acción religiosa, es el punto en que se encuentran nuestra voluntad finita y la voluntad infinita de Dios. Kierkegaard insiste ante todo en el papel de la elección; para nosotros, se trata sin cesar de optar entre términos opuestos que constituyen alternativas. Sin duda, en lo que llama el primer estadio de la vida, el estadio estético, la elección se encuentra en su grado más bajo; pero esto precisamente es lo que hace de este estadio un estadio inferior. En el estadio ético, se trata de elegir nuestra función en la sociedad, de integrarnos a un conjunto; pero, por encima de este remedo de elección que es la elección estética, por encima de la elección ética, se halla la elección religiosa, por la cual sacrificamos los mandamientos de la moral misma a mandamientos más elevados, a nuestra relación con lo absoluto.

En Kierkegaard y en aquellos cuyo pensamiento se deriva de él, la libertad está ligada al tiempo, como lo está por otra parte en Bergson. Heidegger insiste en el hecho de que la libertad está vinculada a la naturaleza del hombre en cuanto éste es un ser que se halla siempre en relación con su porvenir, adelantado siempre por relación a sí mismo.

Por otra parte, la libertad tiene en el sistema de Heidegger un fundamento metafísico, en el sentido de que la afirmación del ser implica un acto por el cual dejamos al ser ser lo que es; y en el fondo del ser mismo, encontraríamos una libertad, lo que Heidegger llama la libertad del fundamento. El ser se da, se revela, y se da y se revela porque es libre.

Hartmann explica la libertad por un hecho que no es específico de la condición humana. Según él, lo mismo que según Émile Boutroux, la posibilidad de la libertad se comprende por la idea de una autonomía limitada de cada nivel del ser por relación al nivel inferior en que se apoya. Entonces, la libertad no sería particular del hombre, sino que caracterizaría una relación que existe entre dos formas del ser que se encuentran en niveles diferentes.

Si partimos de las indicaciones que nos da el pensamiento de Bergson a propósito de la libertad, encontramos en él una negación de la idea intelectual de posibilidad, y una afirmación de la libertad. A partir de eso, podemos plantearnos la cuestión de saber si esta teoría puede mantenerse y de si la destrucción de la idea de posibilidad no conduce a una destrucción de la idea de libertad.

En efecto, la afirmación de la libertad, por lo menos si nos mantenemos en un plano intelectual, parece ser esencialmente una negación, la negación de la necesidad. Pero, ¿qué es la necesidad? A su vez, es una negación; lo necesario es lo que no puede no ser. Así, lo necesario es la negación de lo posible, y hemos visto que la libertad es la negación de lo necesario. Con ello, nos vemos llevados a preguntar qué es la idea misma de posible. Ahora bien, nos parece que lo posible, por lo menos lo posible en cuanto es concebido teóricamente, es también a su vez una idea negativa. El concepto de posibilidad significa que lo que ha ocurrido podría no haber tenido lugar. Pero vemos que esta negación que constituye lo posible, está fundada en una hipótesis; ya que ¿cómo podemos saber que lo que ha ocurrido podría no haber tenido lugar? Lo que ha ocurrido podría no haber tenido lugar *si* borramos una u otra de las condiciones

que han hecho que haya ocurrido lo que ha ocurido, o que harán que ocurra lo que ocurrirá.

Este acto por el cual borramos una u otra de las condiciones que han hecho que lo que ha ocurrido haya ocurrido se efectúa con ayuda de la abstracción, o a veces con ayuda de la ignorancia, que establece por así decirlo una especie de abstracción natural.

Observemos también que la necesidad, por lo menos cuando no se trata de la necesidad de los primeros principios, implica un juicio hipotético, tanto como aquel que constituye la posibilidad; al igual que la posibilidad, el juicio de necesidad supone un *si*: si algo existe, existe otra cosa.

Lo que hemos dicho, particularmente acerca del carácter negativo del juicio que versa sobre la posibilidad, a lo que, por lo demás, podemos añadir lo que Bergson dice acerca de su carácter retrospectivo, nos llevaría poco a poco a no guardar de las categorías de la modalidad sino una sola, que sería la categoría de la realidad. O, más exactamente todavía, podremos decir que puesto que no hay más que una clase de modalidad ya no hay modalidad ninguna.

Tales reflexiones no son muy diferentes de las de los filósofos megáricos que negaban la idea de posibilidad; y podríamos encontrar reflexiones análogas en los estoicos, y más tarde en Spinoza, y más tarde todavía en Bergson. La conclusión que podríamos sacar de tales reflexiones es la de que no habría ni fuera ni dentro del espíritu, en la medida por lo menos en que el espíritu se esfuerza en pensar objetivamente, categorías de la posibilidad y categorías de la necesidad; ya que si llegáramos a eliminar completamente el pensamiento de la posibilidad, la negación de este pensamiento, negación que constituye la posibilidad, quedaría desprovista de toda significación.

Así, no habría sino juicios de realidad; pero a veces el espíritu se siente constreñido (y vemos que es muy difícil exponer esta teoría sin introducir las diferentes modalidades que hemos querido desterrar) a subrayar o a acentuar la realidad llamándola necesidad, o de envolverla en la niebla de las posibilidades.[2]

¿Cuáles son las consecuencias de estas reflexiones a propósito

[2] Podríamos vincular lo que hemos dicho a la teoría presentada por Hartmann. Enuncia lo que él llama ley fundamental de la modalidad: la imposibilidad, la posibilidad, la necesidad son relativas a la realidad y a la no-realidad. La realidad y la no-realidad son los modos fundamentales. Así, la posibilidad y la necesidad son relegadas al segundo plano, son modos derivados. Y, en efecto, dice, nada es posible por sí mismo; se llama posi-

del concepto de libertad? La libertad es la negación de la necesidad, la cual es la negación de la posibilidad, que a su vez es, según lo que hemos dicho, una negación. Si llegamos a eliminar la última negación, es decir, la posibilidad, la segunda, la necesidad, se desmorona por eso mismo; y, finalmente aquella negación de la necesidad que es la libertad desaparece también. De esta manera, esta última carta de ese castillo de naipes que es la libertad, o que es más bien el concepto de libertad, desaparece.

Adivinamos las objeciones (posibles) a tal tesis: objeciones que pueden provenir de un punto de vista kantiano, según el cual las categorías de la modalidad son puramente subjetivas; y en efecto, en este caso, lo que hemos dicho no sería nada nuevo; estas categorías de la modalidad serían solamente reflejos producidos por las reacciones de nuestro espíritu ante lo real; objeciones también desde el punto de vista de aquellos que

ble una cosa por referencia a otros datos o en el interior de un contexto determinado; si *A* y *B* son, entonces *C* es posible.

Distingue además dos tipos de posibilidad: la posibilidad esencial y la posibilidad real. Tenemos un ejemplo de la primera cuando decimos que los objetos triangulares son posibles por la triangularidad; pero sería un error dotar a esta posibilidad puramente esencial de una especie de existencia, a la manera como lo hace Leibniz cuando habla de los mundos posibles; las esencias o formas esenciales son entidades ideales a las que se llega por el estudio de la realidad. Sin duda, es verdad que constituyen una esfera particular del ser; pero esta esfera es una esfera secundaria que depende de la realidad; y así toda metafísica que considera la realidad como una materialización de una de las numerosas posibilidades ideales no hace sino invertir el orden de dependencia de los términos, ignorando el primado de la realidad.

De esta posibilidad esencial hay que distinguir la posibilidad real; y en efecto, una cosa posible en el sentido de la posibilidad esencial puede muy bien ser imposible en el sentido de la posibilidad real, si las condiciones requeridas para producirla en el proceso espacio-temporal no están presentes. Lo posible en el sentido de la posibilidad real es solamente aquello cuyas condiciones todas, sin excepción, son satisfechas. Mientras falte una sola de estas condiciones, la cosa, lejos de ser posible es imposible; y el hecho de que todas las condiciones se satisfagan equivale a su realidad.

Así, Hartmann encuentra de nuevo la concepción de los megáricos; entre él y ellos se extiende, según él mismo, toda una tradición señalada por los nombres de Krause, Hobbes, Abelardo.

Pero en un sentido su teoría va más allá de una crítica de la posibilidad; ya que piensa que, de un solo golpe, ha reducido igualmente la necesidad a un rango secundario; ya no hay sino necesidad hipotética; la idea de una necesidad real que se aplique a todo lo de la realidad cae por su propio peso. La realidad no es ni posible ni imposible, ni necesaria ni producida por el azar; simplemente está allí; encontramos aquí una afirmación de la facticidad, semejante a la que hemos expuesto.

afirmarían que hay posibilidades objetivas, de las que puede afirmarse que existen en la naturaleza de las cosas; podríamos invocar toda la teoría de las probabilidades para poner en duda nuestras aseveraciones; pero quedaría por saber en qué medida responde a realidades, en qué medida está fundada en artificios de cálculo.

Reconozcamos que la idea de virtualidad ocupará, por lo menos en apariencia, en la ciencia contemporánea un lugar considerable. Un estado determinado está rodeado de una multitud de posibilidades virtuales, de estados más o menos probables; más aún, se considera que estos estados son explorados continuamente por las partículas (P. Auger, pp. 98, 100). "En cierta manera hay una 'presencia potencial' del corpúsculo en todos los puntos de la región del espacio ocupada por la onda" (L. de Broglie, *Continu et discontinu,* p. 36).

Podemos conceder que nuestra tesis no es convincente. Pero sin duda pertenece a la naturaleza del hombre no dejarse persuadir por tales razonamientos, y sentir la necesidad de construir esos edificios que son las posibilidades que sobrepone a lo real, que coloca antes y después de lo real, como su fuente y su negación, y que, a su vez, afirma y niega por una incesante dialéctica.

No obstante, es cierto que el hombre tiene un sentido positivo de lo posible, así como, por otra parte, tiene un sentimiento positivo de la necesidad. Este sentimiento de lo posible lo tiene porque el porvenir existe en cuanto porvenir, y con ello difiere del presente no sólo en relación a la verdad o a la falsedad del juicio que hacemos de cada uno de ellos, como Aristóteles había observado, sino porque difieren también en su estructura misma, como dijo Bergson. Pero es un sofisma, un sofisma de retrospección, como ya observó Bergson, transformar el futuro sentido y viviente, el futuro orgánico, para valernos de la expresión que usa Jankelevitch, en un concepto.

Así como en una concepción bergsoniana se puede, negando la posibilidad abstracta, reconocer la existencia de posibilidades vividas, así en la concepción de Husserl, que niega igualmente las posibilidades abstractas, encontramos la admisión de posibilidades llenas de contenido; son aquellas que captamos en nosotros en nuestros momentos de esperanza o de experiencia voluntaria. Si buscamos el origen de la posibilidad, según las indicaciones de los fenomenólogos, en la esfera de lo pre-predicativo, lo encontramos en las vacilaciones, en las alternativas vividas que preceden a las decisiones.

En otras palabras, la libertad no es un problema teórico, sino práctico, un problema en el sentido etimológico de la palabra, algo que arrojamos delante de nosotros por esa proyección que es nuestra acción misma; y es una hipótesis, también en el sentido etimológico, un trampolín para nuestro impulso. Siendo hipótesis y problema, no puede ser tesis, teoría, contemplación. Hablando con propiedad, no podemos pensar el acto libre. Es simplemente un acto. Ni siquiera podemos decir que es libre. Quizás, ni siquiera podemos decir que es un acto; simplemente lo hacemos.

Hemos visto que el problema de la libertad está ligado al problema más general de la modalidad, y hemos encontrado para este último una solución, aunque tal vez sea una solución demasiado simple. Ya que no solamente es esencial a la naturaleza humana dividir las cosas en todo momento en posibles, necesarias y reales; sino que, estando la naturaleza humana vinculada a la naturaleza en general, debe haber en esta última aspectos posibles, aspectos necesarios, aspectos reales, aunque estos diferentes aspectos, para manifestarse, necesiten la presencia del hombre.

Volvamos ahora al concepto de la libertad y veamos una vez más cómo podremos definirlo, teniendo en cuenta, además, el hecho de que ninguna definición podrá hacer justicia a su naturaleza específica. Hemos visto que no solamente la definición estoica de la libertad, sino también las definiciones de Leibniz y de Bergson destruyen en cierto sentido la posibilidad y la realidad de la libertad, así como, por otra parte, la definición epicúrea o la concepción de la libertad de indiferencia no llegan a darnos una idea. ¿Nos apegaremos a las concepciones de Nietzsche, de Kierkegaard y de Ibsen, para los que asumimos la responsabilidad de nuestra acción y sus consecuencias en cuanto expresa nuestro yo más profundo y más real?

El acto libre, según los existencialistas, es el que se conforma al estilo, a la silueta, al porte que son los nuestros. Evidentemente, muchas cuestiones se plantearían a partir de allí; ya que para nosotros este porte se desprende de la observación de nuestros actos particulares; ¿hay que hacer depender la libertad de esta obediencia a una regla general que, por lo que a nosotros se refiere, no podemos encontrar sino empíricamente?

Por otra parte, en tal teoría ser libre sería "asumir resueltamente lo que soy por azar". Pero ¿podemos decir que sea ésa una concepción satisfactoria? Equivaldría a decir que debemos

aceptarnos tal como somos. ¿No hay que realizar discernimientos? Esto sería decir también que somos lo que somos por azar.

Sin duda podemos admitir semejantes concepciones, a condición no obstante de que no conduzcan al *amor fati* de Nietzsche, o a una repetición que finalmente no podría sino aceptar lo que es dado.

Los actos por los cuales nos asumimos a nosotros mismos nos hacen rebasar la identidad que ordinariamente se supone entre la libertad y la elección; ya que hay momentos en que tenemos el sentimiento de que es necesario que rebasemos la esfera de la elección para entrar en la de la libertad; y vemos así la insuficiencia de las categorías; ya que el acto al que damos el nombre de libre es el acto que no podemos no hacer; el acto libre que parecía primero presuponer esencialmente la posibilidad aparece ahora ligado a la necesidad. No se trata evidentemente de una necesidad intelectual, sino de una necesidad vivida, existencial.

Una observación de James vendría a decir lo mismo; nos hace observar que muchos grandes hombres de acción, un Mahoma, un Napoleón por ejemplo, han sido fatalistas, han creído en su destino, en su estrella. Aquí también vemos la insuficiencia de un pensamiento que opone las categorías; vemos la unión profunda de las categorías; y, por último, su destrucción en el seno del acto libre.

Berdiaeff opone de manera interesante dos formas de libertad; una, a la que llama libertad menor, es irracional, y la otra, la libertad mayor, es racional. Pero en el fondo se confunde con la necesidad. Así, el hombre oscilaría entre una mala libertad, la libertad menor, y una buena necesidad, que sería la libertad mayor.

Berdiaeff pensó que los filósofos han llamado comúnmente libertad a lo que en realidad no es sino sumisión a la razón y, por tanto, necesidad. Pero, por otra parte, reconoce que la libertad, en cuanto no está sometida a la razón, es mala libertad. La situación del hombre es tal que debe elegir entre la mala libertad y la buena necesidad.

La primera libertad corre el riesgo de conducirnos a una subordinación bajo el yugo de las pasiones, la segunda a una subordinación bajo el yugo de la razón. La dialéctica interior de estas dos libertades, consideradas en sí mismas, culminaría por tanto en la negación de la libertad. El hombre natural, dice Berdiaeff, pasa de la primera libertad a la segunda, y de la se-

gunda a la primera, pero por doquier el veneno interior extermina cada una de estas dos libertades. La libertad encierra en su seno la causa de su propia destrucción.

Según Berdiaeff, por tanto, habrá que concebir una tercera libertad que conciliaría y, al mismo tiempo, sobrepasaría a las otras dos; ésta sería la libertad a la que la religión nos daría acceso. Conservemos sobre todo, de este análisis, la idea de esta destrucción de la libertad por sí misma, muy análoga a ciertas observaciones que encontramos en Jaspers.

Podríamos vincular lo que dice Jaspers de la imposibilidad que la libertad tiene de realizarse completamente, o en todo caso de mantenerse, a ciertas afirmaciones de Hegel. La libertad absoluta sería negatividad pura, es decir, nada y muerte. No puede ser algo sino por el ser que conserva al negarlo (cf. Kojève, p. 556).

Se ha propuesto formular la oposición entre la libertad y la no-libertad con ayuda de la oposición entre el tener y el ser. "Mientras *tengo* un cuerpo, una pasión, un estado de conciencia, mi libertad está amenazada, porque corro el riesgo de convertirme en el esclavo de esta cosa extraña. Pero si *soy* mi cuerpo, mi pasión, mi estado de alma, entonces soy libre, ya que soy yo el que obra por ellos. La libertad nacería entonces del paso del tener al ser." Pero hay que añadir que es una oposición entre el *seré* y el *tengo* la que hay que hacer, más que una oposición entre el *soy* y el *tengo.* Ya que la presencia, valga la expresión, del porvenir es esencial a la libertad.

Bergson había insistido en la idea de que no debemos confundir con razones ilusorias —por las cuales la inteligencia legitima, posteriormente, las decisiones de la voluntad— aquello a lo que llama "la mejor de las razones", que para él es el yo profundo mismo. Para Bergson, el acto de voluntad, como nos lo representamos comúnmente, es decir, como si viniera después de una deliberación consistente en un pesar motivos, es un acto falsificado. Encontraríamos una idea muy semejante en Gabriel Marcel, cuando piensa que comúnmente se habla sobre todo de actos voluntarios cuando hay dificultad, cuando hay un obstáculo interior que vencer. Pero esta dificultad, dice, es exterior a la esencia del acto voluntario, y esta esencia se vería mejor cuando el acto se realiza de manera fácil. En cuanto a Sartre, considera, por lo menos en ciertos pasajes, que toda decisión voluntaria es una decisión inauténtica, de mala fe.

Bergson y la mayoría de los filósofos contemporáneos han

tenido razón al poner de manifiesto la relación del acto de libertad con el tiempo, el porvenir, la novedad. Lo libre es lo que no puede inferirse a partir del pasado. En este sentido hablaba Renouvier del acto libre como un comienzo absoluto. Aquí nos encontramos ante una nueva antinomia, o más bien ante una antigua antinomia que reaparece en una forma nueva, la de la continuidad y la discontinuidad. Lo que aparece como comienzo absoluto, ¿no es la continuación de algo que se formaba en nosotros, a menudo sin saberlo nosotros? Se objetará que aquí somos víctimas de ese modo objetivo de pensar que hemos criticado. Y esto es verdad en un sentido. La verdadera libertad no puede experimentarse sino desde el interior. En el último momento, cuando el acto libre se realiza en nosotros, toda explicación y toda palabra se suspenden; estamos más allá de la esfera intelectual; y sólo después y retrospectivamente seremos capaces de formular y justificar nuestra libertad. Estamos en el dominio de la existencia.

Capítulo VII

LA EXISTENCIA

A veces se ha hecho que el significado de la palabra "existir" sea el mismo que el de la palabra "ser", y a veces que la palabra "ser" sea lo mismo que la palabra "existir". La palabra "existir" significa por sí misma que una cosa tiene consistencia a partir de, es decir, a partir de otra cosa. Se tratará de saber a partir de qué obtiene su existencia lo que existe: a partir de la nada, como piensa Heidegger, a partir de causas, como pensaban los escolásticos. *Existere* significaba para ellos: *ex alio sistere.* Era, como lo interpreta Gilson, afirmarse o sostenerse en sí a partir de un término anterior del que se depende. El término *existentia* significaba la realidad de lo posible una vez que es puesto en acto. Existir, por tanto, es a la vez ser a partir de lo posible y a partir de causas.

Es muy difícil separar la teoría del ser y la teoría de la existencia. El mundo sensible, para un platónico, *es* menos que el mundo inteligible; observemos, sin embargo, que gracias al neoplatonismo se pueden separar más fácilmente ser y existencia; ya que la existencia sensible, según Plotino, es una caída, un proceso de disociación por el cual nos separamos del *logos,* y con mayor razón del Uno. En este sentido, podría decirse que la filosofía de Plotino es una especie de metafísica de la metafísica plató-

nica. Plotino ha mostrado la esencia del platonismo o, por lo menos, de un aspecto del platonismo.

La posición de Aristóteles era totalmente diferente de la del platonismo; ya que no negaba el valor de la existencia empírica; y, como decía, es el hombre quien engendra al hombre.

Con el cristianismo, encontramos una concepción de la existencia totalmente distinta, ya que a la vez que en un sentido es una caída y un descenso, adquiere un valor infinito, desde el momento en que en lo finito mismo, y gracias a él, puede haber una encarnación de lo infinito.

Habría ocasión sobre todo de mostrar la importancia particular del *sum* en la filosofía de Descartes. Antes de él, nadie había insistido en mi existencia en el sentido en que Descartes insiste en ella. Sin duda, Descartes no llega a su existencia sino por el pensamiento; pero dice: "existo"; no dice como Platón: "las Ideas son"; y no dice en seguida: "Dios es." Por tanto, es la existencia del individuo pensante la que se coloca en primer plano. En esta existencia están contenidas las ideas y Dios, pero no es esto lo que se saca a luz primero en el momento en que Descartes pronuncia el *cogito*. No obstante, esta idea, tan vigorosamente puesta de manifiesto primero ha sido recubierta por el racionalismo cartesiano, y fue todavía más recubierta, si se nos permite la expresión, en los filósofos que suceden a Descartes, tanto en Spinoza como en Leibniz.

No obstante, con Leibniz aparecen dos cosas nuevas. Insiste en la conciencia, en la realidad como movimiento. Además, para pasar de la posibilidad a la existencia es necesario algo a lo que llama complemento de la posibilidad; la existencia no está comprendida en la posibilidad; Leibniz insiste en el elemento sintético de la existencia. Es necesaria la intervención de Dios para que lo posible llegue al acto. Pero, por otra parte, los posibles que llegarán al acto serán los que tengan la mayor realidad positiva, la mayor perfección. Entonces, la existencia aparece motivada por los grados de perfección. Por tanto, hay diferentes elementos en la teoría de Leibniz, y la lucha de estos diferentes elementos podrá verse en la posición que adoptará Leibniz respecto del combate que se representa —según él— entre los posibles en el pensamiento de Dios. Si lo coposible más rico se realiza necesariamente, tendremos una teoría según la cual la existencia no es sino la consecuencia de la plenitud de la esencia. Si atribuimos a Dios una actividad propia, lo que a decir verdad rara vez es el caso en Leibniz, veremos en la existencia,

complemento de la posibilidad, algo que no puede reducirse a la posibilidad o explicarse plenamente por ella.

En todo caso, vemos cómo la idea de un complemento de la posibilidad podría llevar en cierta manera a la afirmación del elemento sintético de la existencia y, con ello, a la teoría kantiana.

Por otra parte, Hume insiste en la unión de la creencia y de la existencia. Toda creencia es creencia en la existencia; la existencia es siempre el contenido de una creencia.

Kant se opone a toda la filosofía clásica afirmando que la existencia no es una perfección, sino una posición. De la consideración de la esencia no podemos concluir nada concerniente a la existencia.

El momento de la filosofía kantiana es aquel en que la existencia se distingue lo más posible del ser, y se distingue en cuanto es posición empírica. La existencia es el hecho de estar en medio del contexto de la experiencia constituido por las formas del entendimiento humano.

Pero, al mismo tiempo, subsistía en Kant la afirmación de un noúmeno. Sin duda, de este noúmeno nada podemos decir mediante la razón teórica, salvo que es, y es en este sentido como Gilson puede hablar de una esterilización del ser. Pero debemos añadir que mediante la razón práctica, mediante el sentimiento del deber, tenemos acceso al noúmeno. Es así como la filosofía de Kant, en la cual acabamos de ver el momento en que la idea de existencia dista más de la idea de ser, puesto que finalmente es definida como pura existencia empírica, es por otra parte el momento en que se desarrolla la idea de persona y en que, por la unión de la idea de posición y de la idea de persona, podemos ver el origen de un nuevo sentido de la palabra existencia; aquel que aparecerá más tarde en las llamadas filosofías de la existencia.

Schelling, por su afirmación del elemento positivo, que opone a las filosofías intelectuales a las que llama filosofías puramente negativas, y también por su afirmación de que sólo podrán llegar al ser las potencias que no sean las potencias racionales del hombre y por su construcción de un empirismo metafísico, se halla en el camino que conduce de Kant a Kierkegaard.

Este pensamiento de la existencia se deriva de varias tradiciones religiosas y filosóficas. En un sentido, antes de un Maine de Biran, antes de un Hamann, antes de un Pascal, habría que remontarse a Lutero, luego a San Agustín, después a ciertos

personajes del Antiguo Testamento, como Job, para encontrar uno de los orígenes. Por otra parte, podemos recordar que el pensamiento de Sócrates nunca dista mucho del espíritu de Kierkegaard cuando habla de lo existente y del pensamiento existencial, y que, por consiguiente, aquel que ha puesto la idea de existencia bajo el signo de Jesús nunca ha negado, aun si la existencia cristiana es la forma más elevada de existencia, que haya existentes fuera del cristianismo. Pero si mencionamos a Kierkegaard, es necesario igualmente que tomemos en cuenta la influencia de Nietzsche. Uno piensa ante Dios, el otro ante la ausencia de Dios. Pero el pensamiento de la ausencia de Dios aguza en el segundo el pensamiento de la existencia como la presencia de Dios lo aguza en el primero.

Es necesario hacer intervenir igualmente dos influencias que en sí mismas parecen exteriores al pensamiento de la existencia, pero que no obstante han contribuido a su formación, por una parte la influencia de Hegel, y por otra, la de Husserl. En la *Fenomenología* de Hegel, vemos las figuras concretas que ha adoptado sucesivamente el destino de la humanidad. Por otra parte, Husserl, al insistir en el punto de partida concreto de la experiencia y en la intencionalidad que tiene todo nuestro pensamiento ha facilitado igualmente el desarrollo de estas filosofías de la existencia.

La existencia será definida de maneras diferentes según los distintos filósofos de la existencia. Aquel que sin duda se mantiene más cerca de la fuente del pensamiento de la existencia en el siglo XIX, es decir, de Kierkegaard, es Jaspers. La existencia es para él todo ese dominio no categorizable, no objetivable que sentimos en nosotros mismos; a veces nos dice que la existencia es el alma, tal como la concebía la antigua metafísica.

Para Jaspers la existencia no es sino por relación a la trascendencia; y también en eso, su pensamiento es heredero e intérprete del de Kierkegaard.

Sabemos de qué manera se define en Heidegger la existencia: como ser-en-el-mundo. Ya no hay aquí relación con la trascendencia en el sentido en que Jaspers concebía la palabra, salvo si se entiende por trascendencia la idea de ser en su oposición a todos los entes.

En Gabriel Marcel, la afirmación de la existencia es ante todo la afirmación de un dominio irreductible, como en Jaspers es la afirmación de algo dado y que no puede deducirse; y este algo es al mismo tiempo la región del misterio, por oposición a

la región intelectual de los problemas. Como en Jaspers aun y en Kierkegaard, aunque independientemente de ellos, la existencia no es sino una relación con la trascendencia.

La idea de existencia en Sartre es igualmente la afirmación de algo que no puede reducirse al dominio objetivo; ya no hay aquí trascendencia que se opone a la inmanencia; la existencia se desborda hacia el mundo, hacia el otro, pero siempre en el seno de la experiencia. Al igual que los demás filósofos llamados de la existencia y, en un sentido, más que ellos, Sartre insiste en la idea de que la existencia es el dominio de la libertad, el dominio en que el ser se hace a sí mismo y no está fuera del alcance de su acción.

Otra idea que encontramos en Sartre, pero que ha sido desarrollada particularmente y con más detalle por Merleau-Ponty, es la idea de la ambigüedad de la existencia. Bajo esta idea de ambigüedad volvemos a encontrar la idea de que ningún concepto puede aplicarse a la existencia; nunca hay aquí necesidad absoluta, ni libertad absoluta; hay a la vez necesidad y libertad; la existencia es susceptible siempre de interpretaciones diversas.

Encontramos en estas filosofías la unión de una afirmación de la facticidad o contingencia, de la afectividad y de la idea de ser. Por tanto, en un sentido, son filosofías compuestas, tanto más cuanto que se mezclan en ellas elementos de Husserl y elementos de Hegel. Se tratará de saber cuáles son los más válidos de estos elementos; y, sin duda, toda elección entre estos elementos es en cierta medida arbitraria, depende de la intuición fundamental que pueda tener cada filósofo, y si decimos que el elemento ontológico, la afirmación de la idea de ser, tiene menos importancia para nosotros que los elementos de facticidad y de afectividad, y también que el elemento pre-predicativo tomado de la fenomenología, tendremos conciencia de lo que, a los ojos de los demás filósofos, tendrá esta elección de no-fundada; pero esta comprobación no nos debe impedirla hacer, si pensamos que es conforme a lo real y a lo que podemos llamar la historia de la filosofía futura en la medida en que ésta tratará de conformarse a ella.

Señalemos solamente que mientras que la existencia, en cuanto separada del ser, había sido primero la existencia empírica, y que este sentido se halla presente, y aun particularmente presente, en Kant, vemos ahora a la existencia separarse del ser porque es esencialmente devenir y actividad. Así, por un movimiento que a veces podríamos pensar que es dialéctico de la

palabra misma de existencia, lo que era empírico y determinado se ha convertido en meta-empírico y libre.[1]

Para estudiar nosotros ahora lo que es la existencia podríamos partir primero de la existencia empírica y determinada que es la que se nos da primero. Recordamos que Hegel, con objeto de criticar la teoría empírica de la existencia, había mostrado en el *aquí* y en el *ahora* ideas esencialmente abstractas. Pero creemos, y ya lo hemos dicho, que se puede discutir este punto a Hegel; para el empirista, el *aquí* y el *ahora* no son sino signos de la realidad, y no piensa necesariamente que las cosas estén desunidas en instantes y en puntos. Por lo contrario, lo que impresionará al hombre del sentido común es que estamos en un mundo de cosas, de totalidades, de conjuntos, como nos lo dicen la psicología de James y la psicología de la forma. Lo que hoy llamamos propiedades se presentan en estado concentrado, agrupadas; el hombre tiene el sentimiento de que las cosas son como personas mudas. No estamos ante un mundo de apariencia, sino en un mundo de cosas. Estamos presentes a verdaderas presencias.

De un empirismo así concebido, de la existencia de estas cosas, podemos pasar a nuestra propia existencia. Ya que si decimos que estas cosas existen es porque las construimos según el modelo de nosotros mismos. Estas cosas sólo son centros porque nos hemos sentido a nosotros mismos anteriormente como centros. Así, de la existencia de las cosas pasamos naturalmente a la existencia de nosotros mismos.

Descartes nos dice que nos captamos primero como pensamiento. Pero, observemos que en el *cogito* mismo están incluidas dos concepciones del pensamiento. Descartes nos dice que tenemos un pensamiento, es decir, una idea clara y distinta, de nosotros mismos en cuanto que pensamos, es decir, sentimos, queremos, etc. En el *cogito,* Descartes nos dice que pensamos en sentido estricto, que pensamos en sentido lato. Por tanto, hay en Descartes una dualidad de sentidos de la palabra pensamiento; dualidad incluida y unificada en la riqueza del *cogito.*

Según Kierkegaard, el error de Descartes es haber prestado demasiada atención al pensamiento, y no haber atendido suficientemente al *sum.* Según Kierkegaard, cuanto más pienso, por

1 En Jaspers la palabra *Dasein* significa ante todo (decimos ante todo porque hay en el *Dasein* un elemento de expansión) el ser en lo que tiene de empírico y de determinado. Con Heidegger, el sentido de la palabra *Dasein* cambia. El *Dasein* es el hombre, cuyo modo de ser es la existencia.

lo menos cuanto más pienso impersonalmente, menos existo. Pero hay para él un modo de pensamiento personal, a la vez apasionado y voluntario, que es el pensamiento de mi existencia, y, al mismo tiempo, donde hay un combate entre nuestro pensamiento y nuestra existencia. Tal es el pensamiento existencial; y la tensión entre el pensamiento y la existencia que lo constituye define, en la medida en que puede definirse, a la existencia misma.

Pero hay otros elementos que forman parte de nuestro sentimiento de la existencia. Así, intervienen también el sentimiento de nuestro cuerpo —sobre el que han insistido filósofos tan diferentes como Hume y Maine de Biran, Bradley y Gabriel Marcel— y nuestra voluntad —en la cual han insistido particularmente Maine de Biran y después de él Scheler y Whitehead. Por el cuerpo sentimos y obramos. Habíamos dicho que el sentimiento del ser es esencialmente sentimiento de unión y sentimiento de oposición. Pero la voluntad nos dará precisamente la idea de que hay algo diferente que nos hace resistencia y sobre lo que debemos obrar, y la idea, idea sentida primero, de que estamos profundamente unidos a nuestro cuerpo.

Así, llegamos a algo análogo a lo que habíamos dicho a propósito del ser. La existencia es lo que se nos resiste, esas cosas y esos centros que ya hemos descrito, y es al mismo tiempo ese esfuerzo de nosotros mismos unidos a nuestro cuerpo sobre lo que nos resiste.

Por la existencia significamos al mismo tiempo el objeto que hace resistencia al objeto y el sujeto que ejerce su esfuerzo sobre el objeto; y hemos visto que el sujeto mismo puede considerarse de dos maneras antitéticas: en cuanto se opone al objeto y en cuanto se une a él. Y podemos decir también que el objeto se da al sujeto y que, al mismo tiempo, se rehusa a él. Tal vez seremos llevados, si llegamos a rebasar la distinción entre sujeto y objeto, a superar estas antinomias; pero, por el momento, nos quedamos en este dominio de las antinomias y de las antítesis.

Volveríamos a encontrar antítesis y antinomias si consideráramos la definición de Jaspers: la existencia es elección. Existir, para el ser humano, es elegirse a sí mismo. Pero Jaspers sabe que esta elección es determinada por lo dado que soy. Soy algo dado para mí mismo; soy a la vez elección y dato. Añadamos que esta elección se efectúa entre posibilidades que quizás no existen con independencia de la elección y anteriormente a ella. Quizás no son inventadas sino retrospectivamente.

Así, vemos siempre que no podemos definir la existencia sino por oposiciones.

Estas antítesis y estas antinomias no hacen desaparecer la realidad de la existencia; muy al contrario. La existencia permanece como facticidad; según la expresión de Heidegger y de Sartre, como irreductibilidad. No puede ser reducida.

Pero los intentos de definición que hemos hecho hasta ahora no pueden ser satisfactorios; ya que la existencia no existe más que si tiene un contenido, si está relacionada con otra cosa. Una pura existencia no existiría. Probablemente porque han separado demasiado la existencia de los contenidos que la constituyen, Kierkegaard y sobre todo Heidegger o Sartre se han visto llevados a insistir en la angustia o en la náusea, cuando han querido captar los sentimientos por los cuales se caracteriza la existencia. Habiendo encerrado demasiado al individuo en sí mismo, no les han quedado más que fenómenos negativos de sorpresa angustiada ante el mundo. Sin duda, podemos reconocer en eso un mérito de la filosofía de la existencia, por oposición a las filosofías de la vida que insistían demasiado en la continuidad. Pero sin duda también hay en los filósofos de la existencia una excesiva insistencia en la ruptura y las discontinuidades.

Nos encontramos ante dos peligros en la definición de la existencia. Uno consiste en un empobrecimiento demasiado grande del sujeto, que se encierra en sí mismo, y el otro en un enriquecimiento demasiado grande en el que el sujeto es absorbido, por así decirlo, por el contenido con el cual está en relación. Este último peligro es el del hegelianismo, en el que el sujeto tiene valor sólo si está en relación, en comunidad con una cultura, con una profesión, con un Estado, con la historia de la humanidad. Pero, por otra parte, la crítica que hicimos de las filosofías de la existencia en cuanto son filosofías de la ruptura y de las discontinuidades constituye por sí misma una desquite de Hegel. Sin duda, la posición de un Kierkegaard, por peligrosa que sea, lleva consigo algo precioso, algo semejante a aquel sentimiento de pobreza en que insisten los místicos. No obstante, es necesario que haya en nosotros una tensión entre el acto por el cual nos limitamos y el acto por el cual nos llenamos. Tenemos que llenar nuestro espíritu de contenidos incesantemente nuevos, pero al mismo tiempo tenemos que mantener su unidad.

Nace una dificultad del hecho de que la existencia no puede ser cultivada esencialmente. Acabamos de hablar de ella como

si debiéramos, para desarrollarla, hacer tal o cual cosa. Pero, justo, si hacemos conscientemente estas cosas, y queremos hacerlas, la existencia corre el riego de debilitarse.

La existencia es a la vez retorno sobre uno mismo, y salida de uno mismo. Puede haber una especie de desvanecimiento del yo, no solamente ese deslizamiento que describe Sartre, sino también un desvanecimiento del yo en la plenitud que Gide ha logrado a veces señalar magníficamente, un retorno al anonimato.

Nunca tenemos conciencia del momento presente de nuestra existencia. Tenemos más bien el sentimiento de haber existido en el momento precedente o de estar tendidos hacia el porvenir; no nos sentimos a nosotros mismos sino en el pasado o en el porvenir; nos definimos a nosotros mismos por nuestras esperanzas y nuestros pesares. Además, no tomamos conciencia de nosotros sino a partir de un momento exterior a aquel en que existimos. No tomo conciencia de mi existencia sino desde el exterior, desde detrás o desde delante. El hombre es el ser que se pregunta por su existencia, pero cuando lo hace sólo puede responderse por el disimulo o el silencio. Existimos siempre a cierta distancia de nuestro yo actual. Tal es la condición humana. Hay un huida de la existencia ante el pensamiento de la existencia. En este sentido estaríamos muy cerca de Jaspers cuando nos dice que toda interrogación acerca de la existencia termina en una especie de naufragio o de fracaso.

Y, sin embargo, la existencia puede traducirse en actos por los cuales el individuo se destruye y al mismo tiempo se construye, se construye uniéndose con lo que de más profundo hay en él. Kierkegaard ha querido darnos una idea de estos actos con su teoría de la repetición y Nietzsche con el acto de afirmación por el cual el superhombre dirá que sí al eterno retorno. Podríamos recordar también lo que Bergson ha dicho de la creación del yo por el yo; y aquí avanzamos más allá de la repetición y del retorno, más allá de la aceptación. Así, esto mismo que hemos dicho, a saber, que no nos captamos sino en el porvenir y en el pasado, que nuestro yo escapa sin cesar, que el sentimiento de nuestra existencia nos está siempre oculto, debe ahora contradecirse. A pesar de todo, hay momentos en los que estamos, en el dolor o en la alegría, presentes a nosotros mismos, captándonos en esta presencia misma.

A decir verdad, el problema de la existencia no puede resolverse teóricamente; sólo puede resolverse prácticamente, por el sentimiento que el individuo experimenta de esta unión de su

pasado y de su porvenir por la cual el presente se constituye, por algo análogo a la repetición de Kierkegaard, al *amor fati* de Nietzsche, a la reconciliación de que hablaba Ibsen entre el reino de la necesidad y el reino de la libertad, por el advenimiento de un tercer reino; más todavía y más allá por una alegría que no está forzosamente vinculada, como las anteriores, al pasado y al porvenir, sino que vive por sí misma.[2]

Si volvemos la vista hacia las filosofías de la existencia y su historia, comprobaremos que han pasado de la concepción religiosa de Kierkegaard a la concepción no-religiosa de Sartre, y que, sin embargo, por otra parte, hay existencialistas religiosos como Gabriel Marcel. Pero quizá estos últimos no toman siempre en cuenta las dificultades ante las que se han encontrado realmente y que ellos mismos han puesto de manifiesto, y los otros, en su filosofía misma, recuerdan supuestos religiosos que han pretendido desterrar, y que existen no obstante en el fondo de su espíritu, por ejemplo, cuando Sartre sueña con la imposible fusión del En-sí y del Para-Sí. Lo que tendríamos que hacer es quedarnos lo más cerca posible de la idea, o más bien del sentimiento de la existencia, alejándonos a la vez de las concepciones religiosas y de las concepciones antirreligiosas. Tal esfuerzo correrá quizá el riesgo de que los filósofos religiosos le den el nombre de filosofía de la desesperación. Pero ver el mundo tal como es no significa necesariamente ir a la desesperación; a nosotros toca decidir si será la esperanza o la desesperación la que triunfará. Observemos solamente que muchos de los filósofos religiosos han sido guiados por un sentimiento de desesperación al comienzo de su búsqueda. Esto no es un reproche. Ya que este sentimiento, muy a menudo, constituye el valor de sus teorías y su cualidad misma de "existencia".

Una de las principales enseñanzas de Kierkegaard es la de que la existencia no puede definirse objetivamente; y en efecto la existencia, tal como la concibe Kierkegaard, no puede caracterizarse sino por propiedades: relación con la trascendencia, intensidad,[3] irreductibilidad.

2 Proust ha insistido en la diversidad de los sentimientos, en sus cambios discontinuos, pero al mismo tiempo, en la permanencia de ciertos estados; entre los estados intermitentes mismos, algunos nos permiten recuperar estados anteriores, y están a veces hasta tal punto fundidos con ellos que nos dan acceso a la ternidad. Así, lo que habíamos visto en Kierkegaard, Nietzsche e Ibsen puede verse, en su forma más pasiva, cierto es, en la novela de Proust.

3 Hemos dicho que la existencia es lo que nos resiste y al mismo tiempo nuestro esfuerzo sobre lo que nos resiste. Puede definirse por cada uno de

Por tanto, hablando con propiedad, no puede haber un análisis de la existencia, sino sólo una especie de descripción o de circunscripción del sentimiento de la existencia. El análisis es tanto menos posible cuanto que hay muchos modos de existencia irreductibles unos a otros. La existencia del *yo* no es la misma que la del *tú* y la del *nosotros*. No solamente habrá una declinación, sino una especie de conjugación de este término, puesto que la existencia del pasado, la del presente y la del futuro, aunque estén ligadas entre sí, son modos diferentes. Así, no podemos encontrar la esencia de la existencia, o más bien, no hay esencia en la existencia. Llegaríamos a resentir, sin poder explicarlo naturalmente, el sentimiento de la inesencia de la existencia.

Heidegger ha insistido en la idea de que la existencia es esencialmente cuidado [cura], y esta idea de cuidado se explica, por una parte, porque la existencia está vuelta hacia el porvenir, y, por otra parte porque está en el mundo. Es naturalmente extática, en la acepción primitiva del término. De tal modo, Heidegger piensa remontarse a los elementos originarios de la idea de existencia. La existencia, que nace de algo distinto de ella, no puede existir por sí misma.

De este modo, Heidegger nos invita a partir de la palabra existencia para ver lo que ésta sea. Originariamente, la existencia aparecía como *salir de;* es salida del Uno para Plotino o para Schelling; salida de lo posible para Leibniz; salida de la nada para Heidegger. La existencia sería una especie de separación, de ruptura, de herida por la cual algo se separa de la unidad, de lo posible o de la nada.

Pero aquí sería necesario hacer dos observaciones. Aunque esta idea de separación sea esencial a la idea de existencia, podemos preguntarnos si aquello de lo que sale es una realidad; si el Uno de Plotino, los posibles de Leibniz, la nada de Heidegger, son cosas reales, o si no son más bien ficciones que se forma la existencia a fin de representarse a sí misma, como si saliera de estas ficciones. Podríamos así representarnos la existencia como si se formara por sí misma estos imaginarios, a fin de representarse a sí misma separándose a partir de ellos.

En segundo lugar, como hemos observado varias veces, la existencia no puede definirse sino por términos antitéticos; así,

estos dos elementos, y por la relación de estos dos elementos; porque luchan uno contra el otro, están en unión uno con el otro, y su intensidad mutua se acrecienta por eso mismo.

a la vez que es separación, es unión, cumplimiento, perfección. Primero, diríamos que unión ciega.

La existencia es naturalmente en el mundo; y este ser-en-el-mundo implica para Merleau-Ponty, como para Heidegger, un preconocimiento del mundo, una adhesión ciega y global al mundo; esta adhesión se realiza por una especie de visión, pero de una visión que no opera únicamente mediante el sentido de la vista, que es algo anterior a la división de los sentidos, y de la que podemos formarnos alguna idea en los fenómenos de sinestesia, que nos parecen anormales únicamente porque nos hemos desacostumbrado por completo a nuestra intimidad primitiva con las cosas.

Además, aunque la idea de separación llegue al espíritu primero, podríamos recurrir a ciertas indicaciones de Aristóteles y de Whitehead para encontrar la idea que ha de ser su complementaria. Hay una percepción en la existencia; y en este sentido hablaba Aristóteles de la entelequia de los seres actuales, y Whitehead insiste en el sentimiento, en la percepción de realización, que puede darnos la visión del existente realizado. Desde este punto de vista, ya no habría oposición entre las ideas de ser, de realidad y de existencia.

Pero, no obstante, los existentes son esencialmente diversos, mientras que la idea de realidad, tal como ha sido pensada por los filósofos, implica una idea de totalidad. Así, habrá que distinguir entre las realidades concretas particulares y la idea de una realidad concreta general. Dejamos para un poco más adelante su estudio.

Apéndice

ALGUNAS OBSERVACIONES ACERCA DEL HOMBRE

Se nos habla del hombre víctima de la máquina, del hombre víctima de la propaganda, de ciertos delatores, víctimas envilecidas y deformadas de los campos de concentración. Todo esto no tiene sino un fin, consciente o inconsciente; hacernos perder de vista el rostro del hombre. Los hombres, los que merecen este nombre, y son más numerosos de lo que se cree, no son cambiados por los campos o las máquinas hasta el punto de ser irreconocibles. Un filósofo se preguntaba lo que puede pensar, a la entrada del ferrocarril subterráneo, el hombre encargado de perforar los billetes. Piensa en su familia, en el cine, en la polí-

tica, en la poesía, como lo hace el filósofo que se pregunta por este hombre.

Durante mucho tiempo el hombre ha sido concebido como una criatura intermedia. Ni ángel, ni bestia; o ángel y bestia. Animal racional. Intermediario entre límites fijos: los ángeles, las bestias.

Otra representación luchó durante largo tiempo contra la anterior: el hombre microcosmo, imagen de todo el universo.

Pero, ¿hay todavía una representación del hombre que sea concebible? Los límites fijos han desaparecido; o por lo menos los ángeles han desaparecido y el límite que separa al hombre de la bestia se ha vuelto muy vago; las dos esferas fijas, el microcosmo y el macrocosmo han desaparecido.

El hombre en Bergson aparece, en *La evolución creadora,* sólo al término de una de dos líneas de evolución.

Actualmente, el hombre es la criatura ambigua cuyo lugar no podemos encontrar. Hegel ha sacado a luz la idea de que el hombre es, por así decirlo, la personificación de la negatividad, su encarnación. Según él, el hombre habla y piensa en cuanto es negatividad, separando las esencias de las existencias. En Heidegger, es designado por el neutro *Dasein;* en Sartre, es una especie de agujero en el universo por el que penetra la nada; es nada.

¿Conviene admitir en el hombre esta idea de una negación perpetua de sí mismo? Vemos fácilmente las antinomias de la libertad en Sartre, por lo menos en *El ser y la nada.*

El hombre ha de ser lo que es.—El hombre ha de ser lo que no es.

Hay un proyecto fundamental.—Ningún proyecto es fundamental.

El hombre es lo que quiere, se nos dice; y otros añaden (como hemos visto): se hace todo lo que se quiere.

He aquí, primero, lo que hay que rechazar: la idea de que el hombre es no importa qué, una ausencia, una nada. A reserva de ser acusados de querer fijarnos vinculándonos a una parte de nuestro pasado que extraemos y abstraemos arbitrariamente, he aquí lo que diríamos:

Para algunos de nosotros, es necesario partir de algunos acontecimientos de 1939-40 para construir, actualmente, en nosotros la idea de hombre, pensando en lo que el hombre ha sufrido y en la conciencia que tomó entonces de que hay cosas por las cuales había que sufrir. Hemos visto que el hombre puede sopor-

tar mucho más de lo que se creía; que el hombre, diciendo: antes la muerte que..., y teniendo siempre su propia muerte como un arma en la mano, no medita en la muerte, que el hombre es una criatura de esperanza. Y por eso mismo una criatura de valor. Muchos seudo-moralistas han tratado de rebajar el valor, en particular el valor militar, prefiriendo en su lugar el valor civil, sin ver que son lo mismo, y que el valor es la virtud misma.

Ya no es tan importante distinguir entre alma y cuerpo; y la palabra existencia tiene por lo menos la ventaja de colocarnos más acá de lo que Whitehead llamaba la bifurcación cartesiana y más acá de la cual, por lo demás, Descartes se había colocado a sí mismo al enunciar la idea de la tercera sustancia.

En medio de los sufrimientos, tal o cual aspecto de la cultura humana nos viene al espíritu. La idea del Dios que es el Hijo del Hombre y que es al mismo tiempo el Varón de dolores puede recobrar vida y forma. Pero no vayamos tan lejos; al mismo tiempo se nos viene a las mientes un pensamiento, el de los grandes hombres del Renacimiento, el de un Shakespeare. El hombre no es sólo el que soporta, el desafiador. Es aquel que, con excepción de los hombres con cara de bestia, sabe que no se da medida por medida, y conoce la bondad humana.

Tampoco vemos la razón de conceder tanto lugar a las ideas de progreso o de decadencia. Progreso, decadencia; algunos dicen: ciclos. Pero el hombre, el hombre elemental, sigue siendo el mismo con su rudeza y su bondad.

No hay sino el hombre; pero el hombre será siempre, al mismo tiempo, aquel que pone algo más allá de sí mismo. No hay existencia sino por el pensamiento de la trascendencia. Podemos oír decir a algunos historiadores que es lamentable que los hombres hayan creído en el absoluto. Pero no habría ni historia ni historiadores si el hombre no creyera en el absoluto.

El hombre es el ser que trasciende. ¿Llegará, sin destruirla, a trascender la trascendencia, a la inmanencia?

El hombre conoce; y querría entender por esta palabra lo que Heidegger y Whitehead, Claudel y D. H. Lawrence entienden, aquello de lo que el conocimiento intelectual no es sino un derivado; y que sería una conformación, un co-nacimiento, una comunión en la diferencia. Distancia y comunión, tal es el hombre. Distanciándose de las cosas y negando su distancia; ex-sistiendo e in-sistiendo. Inventor que pone en duda sus invenciones; sustanciador que destruye las sustancias que forma.

Así, pone en duda el ser y los seres en medio de los cuales por esencia es o existe.

El hombre está así ligado al mundo por su existencia misma y su conocimiento, primero obtuso, luego agudo, pero fundamental aun cuando es obtuso, ¿hay que insistir tanto como lo hacen ciertas tradiciones filosóficas sobre su actividad? Hay algo que decir a favor de la pasividad, escribía Novalis. Es significativo que un contemporáneo de Novalis, Maine de Biran, que quiso ser el filósofo de la actividad, se haya convertido esencialmente en el de las dos pasividades: la inferior y la superior. Pero, ¿la inferior es inferior a la superior?

Los alquimistas y los teósofos no se equivocan sin duda al ver en el hombre el representante del macrocosmo; pero se han equivocado a causa de su excesiva precisión. En el hombre hay elementos, todos los elementos, no en una representación exacta, sino en una especie de confusión caótica.

Cierto es que el hombre ha inventado la ciencia, pero añadiendo los instrumentos a sus sentidos e interpretando sus sensaciones mediante cálculos. La ciencia, producto magnífico de los cálculos y de los instrumentos, jamás constituirá una razón para negar los sentidos y las sensaciones que constituyen su punto de partida.

El orgullo metafísico de los idealismos es sustituido por la humildad de un realismo para el que el hombre está abierto al mundo y el mundo se abre al hombre, para el que se forman el uno al otro, formando el primero la posibilidad del segundo, y el segundo la realidad del primero.

Pero humildad no quiere decir renuncia o falta de valor, y para el hombre, descubrir su lugar en el mundo, tal como es, es todavía un acto de valor.

Novena Parte

DIRECCIONES EN LA TRASCENDENCIA

Trataremos de ver lo que podemos conservar de la idea de alma en cuanto significa, particularmente, lo que Jaspers llama la existencia, y la idea de Dios, en cuanto se esfuerza por presentarnos el término, tal vez imaginado, de todos los movimientos de la trascendencia.

Capítulo I

LA IDEA DEL ALMA

Sin duda, hay muchas fuentes diferentes cuyas aguas han confluido para formar la idea de alma: sueños, apariciones, y también la idea de la respiración. La idea de alma, ψυχή está primero, al parecer, vinculada a la idea de aire, de soplo, probablemente a causa de la identificación del alma con la respiración.

Hay que observar en seguida que, si estudiamos la idea de alma en la filosofía griega, nos encontraremos con dos palabras diferentes, una designa el alma: ψυχή, y la otra al espíritu, νοῦς, y muy a menudo estos términos se emplean en sentidos muy semejantes.

El primer filósofo que haya concedido importancia a la idea de νοῦς es Anaxágoras, al describir al mundo como gobernado por una inteligencia. Es verdad que antes Heráclito había presentado al mundo como gobernado por el *logos*. Pero el νοῦς de Anaxágoras se asemeja mucho más a lo que nosotros concebimos como alma.

Hay dos escuelas de pitagóricos, una escuela de filósofos científicos y una de filósofos místicos. Y probablemente la concepción de la inmortalidad fue muy diferente en cada una de las dos.

Muchas de las ideas de Sócrates provienen de la escuela pitagórica, en particular la afirmación del alma. En la escuela pitagórica se formó el pensamiento socrático y, por tanto, el pensamiento de Platón, que al final de su vida volvió de nuevo a Pitágoras.

Con Platón la idea de alma cobra por vez primera su precisión, y sabemos que Platón es el discípulo de un hombre que leyó a Anaxágoras con gran entusiasmo, Sócrates. Probablemente, por tanto, hay un lazo a este respecto entre el νοῦς de Anaxágoras y la ψυχή y el νοῦς de Platón.

Platón habla largamente del alma, primero en el *Menón* y el *Fedón*. En el *Menón*, la existencia del alma se demuestra por la necesidad de establecer un conocimiento independiente de la experiencia. Para establecerlo, hay que afirmar la reminiscencia. Por tanto, hay algo, el alma, que recuerda lo que vio antes del nacimiento en el mundo de las ideas.

¿Es la reminiscencia una verdadera afirmación filosófica de Platón? ¿Es solamente un mito que quiere representarnos la afirmación de lo que en las filosofías modernas llamaríamos el *a priori*? La pregunta queda por responder. Muy a menudo se ha dicho que la reminiscencia no es sino un mito.

En el *Fedón*, la idea de alma está también vinculada a la teoría de las ideas; el alma no es una idea, pues si lo fuera sería la idea de alma: es decir, que sólo habría un alma. Pero hay almas individuales. Las almas son múltiples mientras que la idea de alma es una. No obstante el alma está muy cerca de las ideas, y por esta proximidad a las ideas Platón nos hace llegar, en una de las pruebas, a la idea de la inmortalidad del alma.

En efecto, para Platón hay dos cuestiones vinculadas a la afirmación de la existencia del alma, la de la relación del alma y del cuerpo, y la de la inmortalidad del alma.

Para expresar la relación del alma y del cuerpo, Platón se vale de comparaciones. El alma es una especie de preso en su prisión. O bien: el alma se halla en una especie de tumba, y hace uso de la comparación pitagórica. O bien: la relación del alma y el cuerpo es la relación de un artesano y sus instrumentos.

Vemos ya que hay una dificultad, una ambigüedad en esta teoría de la relación del alma y el cuerpo ya que, prisión o tumba, por una parte, instrumento por la otra, no es en modo alguno la misma clase de relación la que, según una u otra de estas comparaciones, tendrá el alma con el cuerpo.

Por otra parte, hay que observar que en los diálogos siguientes muchas de las cosas atribuidas en el *Fedón* a la influencia del cuerpo en el alma, se atribuyen a la influencia de las partes inferiores del alma en el alma. Había un dualismo mucho más

profundo en el *Fedón* que en un gran número de los diálogos posteriores, o quizá es en el alma misma donde hay una dualidad. Tendremos que volver sobre esto, cuando veamos que el alma, que era una en el *Fedón*, se torna múltiple en la *República* o en el *Fedro*.

Platón ofrece diferentes argumentos en favor de la inmortalidad comenzando por los menos satisfactorios. El menos convincente es el de que la vida sale de la muerte, y la muerte de la vida, que hay círculos de contrarios, y que, por lo tanto, no hay muerte final, puesto que hay constantemente esta especie de revolución que va de la vida a la muerte y de la muerte a la vida.

De ahí pasa al argumento fundado en la reminiscencia, y por consiguiente en la proximidad del alma y de la idea. Luego, al argumento fundado en la simplicidad del alma, que no puede disolverse, pero la muerte es disociación. Y, por último, al argumento que identifica alma y vida, ya que si el alma participa esencialmente en la idea de vida no puede participar en la idea de muerte. ¿Hay contradicción entre el último argumento y el primero? No es sino una contradicción aparente.

Hay una especie de paso, de dialéctica que va de un argumento al otro, y es más bien el conjunto de los argumentos el que parece concluyente, más que cualquiera de los argumentos tomado aisladamente. Ninguno está de más; ni todos están de más para probar la inmortalidad del alma, a decir verdad, ni siquiera son suficientes, considerados en su conjunto, puesto que Platón nos dice, después de haberlos expuesto, que hay que correr un riesgo, que estos argumentos no son sino una especie de encanto, de encantamiento para apaciguar al alma en el momento de la muerte, y que no obstante después de esto hay algo que hacer, que es lo que podríamos llamar, designándolo con un término de Pascal, apostar por la inmortalidad.

Una de las pruebas, como acabamos de decirlo, estaba fundada en la simplicidad del alma. Pero en la *República,* Platón se ve llevado a darnos una idea más compleja del alma humana que la que nos había dado primero.

Hay tres partes del alma: el alma racional, el alma en cuanto está caracterizada por el corazón y el valor (θυμός) y el deseo. El deseo, que apenas parecía ser algo que pudiera formar parte del alma en el *Fedón,* ahora pasa a ser parte integrante del alma.

Platón, en el *Fedro,* nos muestra al alma que conduce un carro tirado por dos caballos, uno de los cuales es obediente, y es el θυμός, y el otro es el ἐπιθυμία.

Se plantea entonces la cuestión de saber cómo, si la inmortalidad del alma se funda en la simplicidad, puede decirse que el alma es inmortal, puesto que no es simple. Pero podemos recordar un pasaje del *Fedón,* en el que Platón dice que el alma es inmortal tanto si es simple como si es un compuesto muy bello. Si tenemos en cuenta la *República* y el *Fedro* tendremos que decidirnos por este segundo término de la opción. El alma es compuesta; pero siendo uno de esos compuestos muy bellos, es inmortal.

La meditación de Platón se continúa en el *Teeteto,* en el *Sofista* y en el *Filebo.* Platón insiste en el *Teeteto* en la actividad del alma, en el trabajo incesante de comparación, de discernimiento, de computación. Hay en nosotros una actividad incesante, que es una actividad de juicio. En el *Sofista,* la idea de movimiento es la que aparece en primer plano y, de hecho, la idea de alma en los antiguos estuvo siempre ligada a la idea de movimiento (de esta manera se distingue del νοῦς). El alma es el origen del movimiento, el alma está ligada a la vez al movimiento y al tiempo, ideas que, por otra parte, están ligadas entre sí.

En el *Fedón,* el alma se concebía a semejanza de las ideas. Por el contrario, podría decirse que, en el *Sofista,* son las ideas las que se conciben a semejanza del alma. En el *Sofista* Platón quiere introducir el movimiento en el reino mismo de las ideas. El extranjero en cuyo nombre habla Platón exclama: "¿Diríamos que el movimiento, el alma, la vida, están ausentes del mundo de las ideas?"

Platón introduce el movimiento en las ideas, y esto es lo que expresamos al decir: las ideas se conciben bajo forma de alma. Podemos decir, como ya lo hemos hecho, que cuanto más desarrolló Platón su sistema, tanto más abandonó, al parecer, ese dualismo y también ese ascetismo que se observaba en el *Fedón.* Se formó de la realidad del mundo una concepción más dinámica, y cargó cada vez más el acento en los aspectos positivos del mundo sensible.

En el *Filebo,* encontraríamos la continuación de esta misma tendencia. El alma es una y múltiple. En el *Parménides,* Platón se esforzó en mostrar que puede concebirse una unidad de la unidad y de la multiplicidad. El alma es tal unidad.

Así, finalmente, el alma que era simple y que parecía inmóvil, y que en el fondo no podía desarrollarse sino después de la muerte, es concebida como una unidad de la unidad y la multi-

plicidad, desde la *República* hasta el *Filebo,* y como una unión del reposo y el movimiento en el *Sofista.*

Aristóteles conservó de Platón cierto número de afirmaciones que transfirió a lo que llamó la inteligencia creadora, el νοῦς ποιητικός, que está aparte del cuerpo y que llega al cuerpo, nos dice, desde el exterior, como por la puerta. Ésta es la parte más elevada del alma.

Pero por debajo del νοῦς ποιητικός hay otras actividades, hay otras almas que están ligadas al cuerpo. Por tanto, para Aristóteles, hay toda una jerarquía de almas. El alma separada no es sino la más elevada de entre ellas, pero las demás almas son formas ligadas a materias. Habrá un alma motriz, habrá un alma de la materia viva y un alma vegetativa. Y los términos en que se plantea la cuestión de la inmortalidad cambian de Platón a Aristóteles, ya que el alma creadora subsistirá eternamente, si bien las demás formas de alma no pueden subsistir puesto que están ligadas a materias.

Por otra parte, se plantea una cuestión nueva. Este νοῦς ποιητικός es idéntico en todos los hombres, y por consiguiente sólo hay uno, tal como para Platón no hubiera habido sino un alma si hubiera identificado completamente el alma con la idea. Por tanto, la cuestión es saber si lo que subsiste en cada uno de nosotros no es algo idéntico a lo que hay en todos los demás. La cuestión es saber si lo eterno no es algo impersonal, y de ahí proceden muchas cuestiones y discusiones de la Edad Media entre los partidarios estrictos de Aristóteles, como los filósofos influidos por los comentarios árabes, y los otros.

Por otra parte, en la Antigüedad, los atomistas sostienen que el alma está compuesta de átomos, como cualquier otra cosa. Hay simplemente una diferencia en la naturaleza de estos átomos que son más finos y pasan más fácilmente que los átomos de las cosas. Y todo lo que ocurre en el alma se explica por las percepciones, por las impresiones en el sentido propio del término, que se imprimen en el alma.

Los estoicos, aunque estén de acuerdo con los atomistas en su afirmación de que todo es materia, tienen una concepción diferente de esta última. La materia de los estoicos es activa. Y tienen una concepción diferente del alma puesto que insisten en el elemento voluntario de la misma. Por tanto, para ellos su materialismo no era una razón para negar la actividad del alma.

El alma, que para los atomistas se distinguía de las cosas por el carácter liso de sus átomos, en los estoicos se distingue por su

carácter sutil e inflamado. Pero no es distinta de las cosas por naturaleza. La diferencia entre estoicos y atomistas estriba en su diferente concepción de la materia.

Vienen en seguida los filósofos neoplatónicos, en los que la meditación toma un giro más interior que en los estoicos y los atomistas, y aun que en Aristóteles, pues retornan a Platón e interiorizan todavía más su meditación.

De los neoplatónicos podemos pasar a San Agustín, en quien la meditación sobre el alma se convierte en una especie de diálogo con ella.

La proposición fundamental de que parte Santo Tomás en su teoría del alma es la de que, conforme a la idea de Aristóteles, el alma es forma del cuerpo. Se concluye que el alma no puede existir antes del cuerpo, ni tener por sí sola un conocimiento intuitivo; a partir de este punto, la teoría se funda en la idea de que el alma, para conocerse, tiene que reflexionar sobre sus operaciones y, en segundo lugar, que el ser que opera según un modo inmaterial debe ser inmaterial. Santo Tomás concluye, de manera harto semejante a la de Platón —excepto que, para el santo, el alma no preexiste al cuerpo—, que el alma subsiste por sí, es incorruptible e inmortal. El meollo de la prueba habrá consistido, pues, sobre todo en probar que las operaciones intelectuales y volitivas del alma se efectúan según un modo inmaterial. Y, en efecto, el hecho de que conciba las ideas abstractas como las ideas más generales, las ideas matemáticas y las relaciones lógicas, y de que las comprenda, y, por otra parte, el hecho de que la voluntad se dirige hacia una beatitud infinita son pruebas de que el alma obra según modo inmaterial. Por tanto, puede subsistir sin el cuerpo; pero estará siempre afectada por una cierta relación con el cuerpo; y el alma sentirá como necesidad la resurrección del cuerpo. Como se ha dicho, se halla "situada en el horizonte del mundo" y abre su mirada a la eternidad, pero no puede ser separada definitivamente del cuerpo. Para Duns Escoto, la afirmación de un alma intelectual es un dato de la fe. Otro rasgo distintivo de su teoría, y todavía más de la de Occam es admitir particulares que no son sensibles.

Descartes, inmediatamente después de haber dicho: "Pienso, luego existo", se pregunta: ¿Qué soy? Y responde: "Soy una sustancia pensante, soy un alma." Aquí, ya no tenemos esa multiplicidad de almas que encontramos en Aristóteles. Descartes sólo conserva un alma puramente intelectual, la que ha sacado como consecuencia del *cogito.* Y si tomamos en consideración el pen-

samiento de Descartes, tal como está expuesto en el *Discurso del método* y en las *Meditaciones,* sabemos muy bien que desde el primer momento no puede admitir más almas que el alma intelectiva, puesto que en este primer momento sólo conoce una cosa, a saber, su propio pensamiento, y ni siquiera sabe que tiene un cuerpo. Por tanto, estando las demás almas, que no son la intelectiva, ligadas a la materia, no podemos decir que existan, por lo menos por el momento, ya que no sabemos si la materia existe. Las almas de Aristóteles, las que están debajo del espíritu creador (νοῦς ποιητικός), son una mezcla de lo espiritual y lo material, en tanto que Descartes quiere separar completamente estos dos dominios del ser, guardando uno para la espiritualidad y la libertad, y dejando el otro para el mecanismo.

A lo largo de su reflexión, tendrá que mostrar que el cuerpo y el alma que primero aparecen separados, puesto que sabemos que nuestra alma existe, mientras que no sabemos ni siquiera si tenemos un cuerpo y si hay cuerpos, están separados realmente y no sólo desde el punto de vista del conocimiento.

Para afirmar la independencia del alma con relación al cuerpo y no sólo la independencia del conocimiento del alma con relación al conocimiento del cuerpo, hay que tener en cuenta muchas cosas, en primer lugar la distinción entre el acto de concebir y el acto de imaginar. El acto de concebir depende puramente del espíritu, el acto de imaginar depende de lo que Descartes llamará la unión del alma y del cuerpo. Pero esto no basta, es necesario también, para afirmar la distinción real, como dice Descartes, del alma y del cuerpo, que podamos pasar de la idea de que los concebimos independientemente el uno del otro a la idea de que son realmente independienes el uno del otro. Pero esto sólo puede hacerse si afirmamos que hay un principio que hace que no nos equivoquemos al afirmar realidades conformes a las ideas claras y distintas. Este principio es Dios. Es Dios en cuanto no-engañador. Una vez que hayamos probado la existencia de Dios, podremos decir que todo lo que concebimos como distinto de otra cosa ha sido creado separadamente de esa otra cosa por Dios. Y puesto que hemos tenido una idea clara y distinta del alma como separada del cuerpo, podremos decir, una vez que hayamos probado la existencia de Dios, que el alma está realmente separada del cuerpo porque Dios la ha hecho separada.

Por tanto, hay que distinguir el momento en que Descartes pone la existencia del alma justo después del *cogito,* y nos dice

que la concebimos independientemente del cuerpo, y el momento posterior en que dice, una vez que ha conocido la existencia de Dios: no sólo conozco el alma independientemente del cuerpo, sino que el alma es realmente independiente del cuerpo.

¿Cómo es que el principio puramente intelectual es también el principio que ama y aborrece, que desea y siente?

Éste sería el lugar de recordar que la palabra "pensamiento" tiene un sentido muy lato en Descartes. El alma es una sustancia pensante. Pero cuando Descartes dice: "Pienso, luego existo", emplea la palabra pensamiento en un sentido más estricto que el que acaba precisamente de definir. "Pienso, luego existo", es: "Tengo conciencia, luego existo."

Todo esto nos llevaría a decir que en Descartes hay a la vez un sentido muy lato y un sentido muy estricto de la palabra pensamiento, que en cierta manera coinciden en el "Pienso, luego existo".

Pienso que deseo, que odio, que amo. Es decir "pienso en el sentido preciso en que pienso en el sentido amplio, luego soy". Por tanto, no habrá una dualidad, sino una unidad de dualidad de pensamientos en Descartes.

Lo que ahora debemos ver es cómo Descartes, habiendo separado el conocimiento del cuerpo del conocimiento del alma, y habiendo separado luego el cuerpo del alma trata de explicar su relación.

La imaginación y la percepción son pruebas de la unión del alma y del cuerpo. La separación del alma y del cuerpo ha sido probada por nuestra facultad de concebir; la unión del alma y del cuerpo será probada por nuestras dos facultades de percibir y de imaginar.

Descartes recurre a diferentes medios para hacer posible que nos representemos esta unión. Primero, a la teoría de los espíritus animales; entre lo espiritual y lo material hay espíritus animales que participan a la vez de lo espiritual y de lo material, y que ponen en movimiento la glándula pineal, que es una parte del cerebro diferente de las demás por ser única, y porque se puede realizar en ella la unidad de las imágenes. Pero vemos que esta solución no es muy satisfactoria, ya que precisamente hace intervenir en Descartes, que quiere separar tan claramente lo espiritual y lo material, algo que es medio-espiritual y medio-material.

A veces, esboza una teoría que será desarrollada por Malebranche y varios otros filósofos menos importantes, el ocasiona-

lismo. Hay ciertas ideas en el alma, y en ocasión de estas ideas tienen lugar en el cuerpo ciertos movimientos. Y a la inversa, en ocasión de ciertos movimientos del cuerpo hay ciertas ideas que se forman en el alma. Pero la teoría no está verdaderamente elaborada en Descartes.

Aparece en tercer lugar una solución que tal vez nos resulte muy sorprendente, y que expone en las cartas a la Princesa Isabel.

Ya en sus *Meditaciones,* Descartes había dicho que el alma no está en el cuerpo como un piloto en un navío, sino que se halla por doquier en el cuerpo. En estas cartas dice que nos debemos representar al alma como si estuviera mezclada con el cuerpo. Parte de la negación, esencial a su filosofía, de las cualidades ocultas de los cuerpos, por ejemplo, la pesantez. Son representaciones erróneas, pero ¿por qué las imaginamos? Construimos la relación de la pensantez con el cuerpo cuando decimos: la pesantez se halla por doquier en el cuerpo, a semejanza de la relación que sentimos en nosotros entre nuestra alma y nuestro cuerpo. La relación entre la pesantez y el cuerpo es falsa, primero, porque no hay pesantez propiamente hablando; pero la razón por la cual la afirmamos es real en el sentido de que no hacemos sino transferir a las relaciones entre cualidad oculta y cuerpo, la relación que sentimos en nosotros mismos entre alma y cuerpo.

Tenemos una especie de experiencia de la unión del alma y el cuerpo; el alma, en efecto, está en el cuerpo de la misma manera como nos representamos equivocadamente que la cualidad oculta, la pesantez, está en el cuerpo. El alma se halla por doquier en el cuerpo.

Por otra parte, debemos representarnos, añade Descartes, que el cuerpo no es solamente una yuxtaposición de partes, es una especie de totalidad. Así, debemos representarnos la totalidad del alma como si estuviera ligada a la totalidad del cuerpo.

Todo esto puede llevarnos a representarnos, de alguna manera, la unión del alma y el cuerpo, pero no podemos nunca llegar a una representación del todo satisfactoria. ¿Por qué? Es aquí donde la teoría se vuelve todavía más paradójica. Porque hay un dominio de la vida que no es reductible al dominio del discurso, tal como se entiende comúnmente, ya que, para experimentar realmente la unión del alma y el cuerpo, no tenemos que reflexionar, tenemos solamente que abandonarnos a la vida ordinaria y a las conversaciones comunes. Sólo entonces se revelará la unión del alma y el cuerpo.

Podría verse allí una contradicción entre este pensamiento particular de Descartes y todo el conjunto de su filosofía, pero podemos decir también que esto muestra que Descartes concibió diferentes modos de conocimiento y que la tarea del filósofo es distinguir estos modos uno de otro, sin sacrificar ninguno al otro.

Por consiguiente, por debajo de la visión de las ideas claras y distintas tenemos que recurrir, en lo tocante a cosas como la unión del alma y el cuerpo, a otro modo de comprensión.

Hay dos dominios de las ideas claras y distintas, el del alma y el del cuerpo, pero hay un tercer dominio que no pone de relieve ideas claras y distintas, y es el dominio de lo que Descartes llama la tercera sustancia que es la unión del alma y el cuerpo. Hay en él quizá ideas claras, pero no distintas sin duda. Por tanto, no hay sólo dos sustancias, el alma y el cuerpo, sino una tercera sustancia.

He ahí, pues, las tres soluciones que presenta Descartes. Ninguna es completamente satisfactoria, pero las dos últimas y, a nuestro juicio, sobre todo la tercera, son fecundas en cierta manera.

Según lo que hemos dicho, no es sorprendente que los grandes filósofos que siguieron a Descartes, es decir, Spinoza, Malebranche, Leibniz, se hayan encontrado frente al problema de la relación del alma y el cuerpo, puesto que Descartes había separado de tal manera el alma y el cuerpo que la idea de su unión se había convertido en problema.

Whitehead piensa que la gran equivocación de Descartes fue haber establecido así lo que él llama una bifurcación en la naturaleza, haber puesto de un lado los fenómenos del alma y del otro los fenómenos del cuerpo, de manera que no podía concebirse su unidad y ni siquiera concebir la realidad de la naturaleza, por el hecho de que alma y cuerpo estaban escindidos y de que la naturaleza por entero estaba entregada al mecanismo.

Cada uno de los tres filósofos ha intentado resolver este problema planteado por la bifurcación cartesiana.

Spinoza lo resuelve haciendo del alma y de la extensión no dos sustancias sino dos atributos, dos atributos entre la infinitud de atributos de una sustancia única. Si son dos atributos que expresan, cada uno a su manera, una sustancia única, no es sorprendente que exista una correspondencia entre lo que Spinoza llama sus modos: a cada modo del cuerpo corresponderá un modo del pensamiento.

La teoría se complica en Spinoza por el hecho de que pare-

ciendo tener el alma individual una cierta parte de la extensión a la cual coresponde más especialmente, se ve llevado a la afirmación de que el alma es la idea del cuerpo. Quizá, como han pensado ciertos comentadores de Spinoza, con ello no hace sino traducir a su manera la idea aristotélica, según la cual el alma es la forma del cuerpo, sustituyendo la palabra forma por la de idea.

Hay allí una dificultad en el interior de la filosofía de Spinoza, ya que se trata de saber si hay simplemente una relación de correspondencia entre dos especies de traducciones de la sustancia única (ya que podemos concebir a la sustancia como el texto del que la extensión, de una parte, y el alma, de otra parte, son las traducciones y las traducciones se corresponden porque son traducciones de un texto único), o si las partes de la traducción que es el alma son las ideas de las partes de la traducción que es el cuerpo, y podemos preguntarnos si hay una completa adecuación entre las dos explicaciones que proporciona Spinoza.

Además, debemos tener en cuenta también el hecho de que cuanto más nos elevamos en la contemplación de las cosas, tanto más pasamos de las cosas particulares a las universales, tanto más pasamos de los modos a los atributos, y tanto más desaparecen los modos, podríamos decir, para dejar lugar, solamente, de una parte al pensamiento universal y de la otra a la extensión universal.

Tenemos, pues, una ascensión de los modos a los atributos y de los atributos a Dios; vemos ahí una tercera idea que hace que, en cierta forma, el problema de la correspondencia de los modos de un atributo con los modos del otro atributo se esfumen, hasta tal punto que, finalmente, no vemos más que los modos eternos y, todavía de manera más última, valga la expresión, los atributos, es decir, la unidad de la extensión, de una parte, la unidad del pensamiento, de la otra.

En la filosofía de Malebranche vemos desarrollarse una de las respuestas posibles que había esbozado Descartes a su problema y es la idea del ocasionalismo.

Hay pensamientos que nacen en nosotros en ocasión de los movimientos del cuerpo y hay movimientos del cuerpo que se forman en ocasión de los pensamientos. Pero hay que añadir que este ocasionalismo no favorece en manera alguna una concepción según la cual la naturaleza sería una serie de milagros, ya que según Malebranche todo se efectúa de acuerdo a leyes generales. Dios ha establecido primero leyes generales que

hacen que al presentarse tal clase de pensamiento nazca tal clase de movimiento y a la inversa. Así, en el ocasionalismo de Malebranche, la idea de ocasión debe completarse con la idea de ley general y, en efecto, podríamos decir que la filosofía del siglo XVIII, en cuanto insiste en la idea de la uniformidad de las leyes de la naturaleza, se apoya en las consideraciones que, en Malebranche, no salían todavía de un dominio semi-teológico.

Ya que hablamos de Malebranche, hemos de subrayar una importante y curiosa diferencia entre Descartes y Malebranche a propósito del conocimiento del alma.

Según Descartes, el alma es la más clara de todas las cosas. Pero, para Malebranche, mientras que los objetos del pensamiento son muy claramente concebibles, en particular en el conocimiento matemático que se explica por la idea de la extensión inteligible, de la totalidad de la extensión, por el contrario, los modos del alma nos son desconocidos, la actividad del alma, por así decirlo, nos es desconocida; vemos a la luz del alma, pero ésta se halla fuera de la esfera de la luz, está hundida en la sombra. Hay allí una curiosa inversión de las afirmaciones cartesianas.

Pasemos ahora a Leibniz. Quedaban algunas de las dificultades en las soluciones del problema planteado por Descartes; y particularmente en Spinoza esta segunda idea que hemos expuesto, la idea de que el alma es una idea del cuerpo, mostraba una especie de disimetría en las relaciones del alma y el cuerpo, ya que no podemos decir que el cuerpo sea la idea del alma de la misma manera que el alma es la idea del cuerpo; había una especie de preeminencia de uno de los atributos sobre el otro, que ya existía en Descartes. Esta preeminencia se encontrará de nuevo, en cierta forma, en Leibniz, pero de manera diferente.

Podemos oponer la solución de Leibniz a la de Spinoza. El problema en el fondo consistía en averiguar cómo puede existir esta unidad que es el alma ligada a esta multiplicidad que es el cuerpo: tal parecería ser el problema desde el punto de vista de Descartes; y viene Spinoza y dice: no hay que oponer la unidad del alma a la pluralidad del cuerpo; ya que, por lo menos según la primera parte de la solución que hemos dado, el cuerpo es uno, hay tanto una extensión universal como un pensamiento universal, cada uno es una unidad y una totalidad.

Leibniz resuelve este mismo problema de manera totalmente distinta multiplicando las sustancias espirituales. No sólo los cuerpos son múltiples sino también las almas; y así evita el monismo de Spinoza. Ya no hay unificación del cuerpo sino multi-

plicación de las almas y esto permite todavía escapar a la oposición: unidad del alma–multiplicidad del cuerpo.

Las sustancias espirituales son las que llama mónadas, y para él no sólo hay mónadas del espíritu, sino que también el cuerpo está hecho de mónadas. Sin embargo, quedaba el problema de saber cómo puede realizarse la comunicación de las mónadas espirituales y las mónadas materiales.

Leibniz recurre a la teoría de la armonía preestablecida que corresponde mucho a lo que hemos dicho a propósito de la idea de Spinoza de que el alma y el cuerpo son traducciones de un texto único, pero aquí no es traducción de un texto único, pues esto introduciría el monismo al que Leibniz opone su monadismo: Dios ha formado los movimientos del alma y el cuerpo de manera que estén de acuerdo unos con otros, como un relojero regla los movimientos de dos relojes; uno no influye en el otro, pero ambos están de acuerdo porque han sido creados de manera que concuerden. Por tanto, no hay influencia real; si parece que la hay es porque leemos más fácilmente la consecución de los acontecimientos en el alma que en el cuerpo, y teniendo ideas más claras partiendo del alma es como si el alma causara los movimientos del cuerpo, pero ésta no es una causalidad real, es una especie de causalidad ideal.

Pero, al parecer Leibniz no estaba del todo satisfecho con la teoría de la armonía preestablecida, que es más una teoría para el público que la verdadera teoría de Leibniz; en efecto, además, dice que cada mónada tiene una especie de materia que le está ligada; esto nos hace salir ya de una simple armonía preestablecida; por otra parte, en una serie de cartas dirigidas a uno de sus corresponsales, el Padre des Bosses, presenta otra teoría según la cual hay lo que llama un lazo sustancial, *vinculum substantiale,* entre el alma y el cuerpo.

Así, pues, parece que detrás de la armonía preestablecida tenemos que buscar otra cosa en Leibniz, algo que no aparece en las exposiciones ordinarias de su sistema, pero que no es menos real, tal como en Spinoza hemos encontrado la idea del alma como idea del cuerpo.

Vemos todas las dificultades provenientes de la teoría cartesiana del alma.

Podremos decir ahora unas palabras de la otra gran tradición de la filosofía occidental, de la tradición empírica y materialista que podemos ver desde los tiempos de Descartes en dos de sus adversarios: Hobbes y Gassendi.

Es interesante ver en las objeciones que hicieron a las *Meditaciones* cómo reaccionan Hobbes y Gassendi a las ideas de Descartes.

Hobbes es un materialista que piensa que toda sustancia es corporal; no comprende fácilmente la actitud filosófica de Descartes; al decir Descartes que el alma es una sustancia, Hobbes traduce inmediatamente por tanto es cuerpo, ya que no hay más sustancia que la corporal.

Además, niega la argumentación cartesiana, según la cual del hecho de que pensamos podemos concluir que hay una sustancia que es pensamiento; ya que, dice, del hecho de que paseemos no podemos en manera alguna concluir una sustancia que sea paseo. Descartes habría hecho una especie de sofisma sustantificando una actividad; y volveremos a encontrar, en una forma más hábilmente presentada, la objeción de Hobbes en las objeciones que Kant hará más tarde a la psicología racional.

En cuanto a Gassendi, éste opone a Descartes su idea del conocimiento; dice: creéis conocer el alma porque decís que piensa; pero éste no es un verdadero conocimiento, ya que el verdadero conocimiento es siempre análisis y descomposición, a la manera del conocimiento de los químicos. Tampoco aquí puede haber acuerdo entre Descartes y Gassendi, como no podía haberlo entre Descartes y Hobbes.

Gassendi, responde Descartes, tiene una concepción totalmente falsa del conocimiento: conocer el alma es buscar su atributo principal; no es analizarla, ya que el alma es simple para Descartes, como para Platón, y no puede descomponerse. Por tanto, hay ahí una oposición a propósito de la idea misma de conocimiento.

Si buscamos en el siglo XVIII a los filósofos que heredaron el pensamiento de Hobbes y Gassendi, encontramos particularmente a los materialistas franceses, y es curioso ver, por ejemplo en uno de los principales, La Mettrie, combinarse la influencia de Descartes y de sus adversarios.

De los empiristas, La Mettrie conserva la idea de que todo lo que hay en nuestro espíritu viene de la sensación. De Descartes conserva la idea de que los animales, por lo menos, pueden reducirse a puros mecanismos; es la teoría de los animales-máquinas; pero, dice, si pueden reducirse los animales a máquinas, ¿por qué no continuar este proceso y por qué no ver en el hombre una máquina? De ahí el título de la obra de La Mettrie: *El Hombre-máquina.*

A las ideas de los empiristas y de Descartes, por opuestas que sean, se añade todavía en La Mettrie una idea aristotélica, a saber, que no hay forma sin materia; así, de cierta manera el materialismo proviene de una interpretación de Aristóteles.

La Mettrie se opone a Leibniz que quería espiritualizar la materia; en cuanto a mí, dice La Mettrie, quiero materializar el espíritu.

Pero su definición de la materia es muy vaga; para él la materia no sólo es la extensión, ni sólo la fuerza, sino también la sensación. Por consiguiente, su materialismo rebasa un materialismo puramente mecanicista, y entonces nos veríamos quizás llevados a revisar esa idea del hombre-máquina, si reducir el hombre a la materia no es reducirlo a un puro mecanismo.

Podremos mencionar entre los otros materialistas a Helvetius, d'Holbach y particularmente a Diderot, que insiste en lo que llama la circulación universal de la materia.

Postula el principio de que la sensibilidad es una cualidad general y esencial de la materia; todo siente, inclusive la piedra. También la animalización no será la aparición inexplicable de la vida, sino el desprendimiento de las fuerzas ocultas de la materia. En el vasto conjunto que va del mineral al hombre, no hay solución de continuidad. Todo se explica por lo que Diderot llama la organización; y esta organización se ejerce sobre factores únicamente materiales.

Para él, no hay límite preciso entre las diferentes clases de seres; todo animal es más o menos un hombre, todo mineral es más o menos una planta, toda planta es más o menos un animal. Tenemos ahí ciertas ideas que recuerdan la del siglo XVI: no hay especies y no hay individuos definidos, existe sólo una gran individualidad que es el todo, y el hombre mismo no es sino una forma particular de la organización de la materia.

La materia obra sobre él de tal manera que produce en la superficie del hombre, por así decirlo, instrumentos por los cuales la materia misma es vista y tocada, los sentidos. Así, según Diderot, por lo menos en ciertos pasajes, es la materia la que hace el alma.

Tal es, muy brevemente comentado, ese materialismo del siglo XVIII para el que la materia no debe definirse de una manera tan estricta como se hace comúnmente.

No obstante, a este materialismo, por amplio que sea en apariencia, se opone un filósofo que primero formó parte de ese círculo de empiristas y que es Jean-Jacques Rousseau.

Con este pensador reaparece la idea de una oposición entre alma y materia. Tiene el sentimiento de la presencia de un alma en él, alma que está en comunicación con el infinito en forma de la naturaleza y también en forma del creador de la naturaleza que es Dios. Verificando en cierta manera una idea de Malebranche, se absorbe en la contemplación de esta alma.

Malebranche había dicho: si el alma nos es oscura, es porque Dios no ha querido que la veamos, porque nos demoraríamos en ella; y, podría decirse que Jean-Jacques Rousseau, por lo menos en ciertos pasajes, se demora en la contemplación de su alma, va a un cierto sentimiento de la existencia como pasividad; y es esto, según Malebranche, lo que Dios había querido evitar cerrando delante de nosotros las puertas que nos conducen a la comunicación con el alma.

De Rousseau, podemos pasar fácilmente a Kant que inaugura un nuevo modo de razonamiento a propósito del alma, oponiéndose a todos los filósofos dogmáticos, tanto cartesianos como anticartesianos, que acabamos de enumerar.

Critica la psicología racional, es decir, aquella parte de las obra de Descartes y de Leibniz en las que pretendían ilustrarnos acerca de la sustancia espiritual.

Según Kant, como según Hobbes, no podemos inferir del hecho de nuestro pensamiento la realidad de una sustancia espiritual; ya que esto sería rebasar los límites de la experiencia.

Sería aplicar una categoría del entendimiento, la categoría de sustancia, a algo que está más allá del mundo de los fenómenos, puesto que es lo que funda el mundo de los fenómenos. Este algo es, en efecto, el "yo" trascendental, el principio espiritual activo que es la fuente de toda nuestra actividad de juicio y que, por consiguiente, es la fuente de las leyes de la naturaleza, ya que estas leyes de la naturaleza están fundadas por nosotros en el hecho mismo de que organizamos los fenómenos.

Hay un "yo" trascendental, y hay también un "yo" empírico, nuestro yo empírico que es la consecución de nuestros distintos pensamientos; pero ¿hay una sustancia espiritual? Esto es lo que no podemos probar, ya que no podemos pasar, ya sea de la observación de esta consecución de los fenómenos, ya sea de la observación del "yo" trascendental a la afirmación de una cosa en sí.

Por tanto, toda la filosofía racional está fundada en un sofisma. Además, el conocimiento del alma dista tanto de ser para Kant, como lo era para Descartes, el primer conocimiento, que en el fondo implica, según Kant, el conocimiento del cuerpo; no

podemos tener idea precisa de lo que nos es interior más que oponiendo sus caracteres a los caracteres de las cosas exteriores, y teniendo en cuenta la exterioridad.

Después de Kant, podríamos estudiar la consideración del alma en la filosofía alemana, en Fichte particularmente; y en Francia tenemos que mencionar a Maine de Biran que insiste en la imposibilidad de que nos formemos una idea satisfactoria del alma si mezclamos a esta idea consideraciones materiales; gracias al sentimiento del esfuerzo llegaremos al sentimiento y a la afirmación filosófica de la idea de alma.

Al parecer, hay una doble relación entre el alma y el cuerpo en Hegel. Por una parte, una relación por la cual uno es exteriorización de la otra, y la otra interiorización del uno. Y una relación distinta en la cual opone el uno a la otra, puesto que nos dice que el alma tiene la necesidad de tener algo a lo que se opone, y el cuerpo una necesidad de tener algo a que oponerse.

Por consiguiente, el alma es a la vez la expresión del cuerpo y lo opuesto al cuerpo. El cuerpo es a la vez la expresión del alma y lo opuesto a ella.

Uno de los otros rasgos interesantes es el esfuerzo por traducir en términos lo más dinámicos posible la existencia del alma. Ésta aparece como una función, función de universalización, hasta tal punto que su función consistirá en transformar todo el cuerpo en algo que será una parte del alma, en algo que será una parte de esta universalización misma.

En los *Datos inmediatos,* Bergson funda su afirmación del alma en la oposición entre un dominio cualitativo y continuo, el del alma, y un dominio cuantitativo y discontinuo, que es el de la materia.

Cuando consideramos al alma, hay que hacer a un lado la discontinuidad, la cantidad e inclusive la permanencia, en la acepción común del término, a fin de entrar en unión con esa continuidad cuantitativa a la que da el nombre de duración.

Solamente en el momento en que nos damos cuenta de que más allá del tiempo que puede ser cortado y que es el tiempo del sentido común y de las ciencias, hay otro tiempo que es el tiempo real, el de nuestros sentimientos, el de la impaciencia o de la esperanza, y en el momento en que nos damos cuenta de la manera en que comprendemos una frase o una melodía, es decir, siguiéndolas en su continuidad, en ese momento veremos la continuidad que hay en el alma, que es el alma.

Además, el alma no se presenta puramente como pasividad,

ni siquiera en esta obra, ya que el último capítulo se consagra a los actos de la voluntad.

La cuestión que se plantearía, la objeción que podría hacerse, es la de que siendo estos actos de voluntad concebidos por Bergson como fidelidad a nuestra duración profunda, la libertad en él consiste simplemente en volver a encontrar nuestro yo profundo detrás del yo superficial, que es simplemente una especie de unión con lo que en nosotros hay de profundo.

Lo que queremos conservar sobre todo de esta primera obra, es la oposición entre el alma y el cuerpo, como oposición entre la duración y el espacio, entre la cualidad y la cantidad.

En su segunda obra, *Materia y memoria,* Bergson quiere reivindicar contra los empiristas, los asociacionistas y los materialistas la existencia del alma, partiendo sobre todo de la consideración del recuerdo; y emprende esta consideración del recuerdo partiendo de casos patológicos en los que hay lesiones de la memoria; la tesis que se esfuerza en sostener es la de que las lesiones de la memoria no se explican por la destrucción o la lesión de ciertas partes del cerebro, o más exactamente, que lo que estas lesiones atacan no es el recuerdo mismo, sino la unión del recuerdo y el mundo de los cuerpos. Los recuerdos no desaparecen, inclusive cuando parecen haber desaparecido, sino que simplemente quedan cortados de su expresión corporal.

El cuerpo es el órgano de la expresión de los recuerdos, y es también el órgano de la represión de los recuerdos, ya que la teoría a la que Bergson nos lleva poco a poco es la de que todo lo que experimentamos se conserva en nosotros como recuerdo; pero, naturalmente, todos nuestros recuerdos no pueden explicitarse, porque entonces nos estorbarían en nuestras percepciones y en nuestras acciones; el cuerpo se encarga de dejar pasar sólo los recuerdos que son útiles para nuestra acción; los demás están allí, pero en lo que Bergson llama el inconsciente.

El estudio de los casos patológicos demuestra, a su juicio, que lo afectado no es la memoria, sino la relación de la memoria y de su expresión material. La prueba está en que, sea cual fuere la parte del cerebro lesionada, los recuerdos desaparecen siempre siguiendo un cierto orden.

Por ejemplo, los nombres propios antes que los otros, los adjetivos y los sustantivos antes que los verbos; ¿por qué es así? Porque los verbos, que interesan mucho más que las otras palabras a la expresión motriz, están en relación con el movimiento.

Así, lo lesionado en las enfermedades de la memoria no es la

memoria, sino la unión de la memoria y del cuerpo con ayuda de mecanismos que están en el cuerpo.

Por tanto, no hay desaparición de los recuerdos; lo que ocurre es sólo que siendo impotentes los recuerdos, no pueden expresarse en movimientos exteriores. No es éste el lugar adecuado para mostrar los problemas que podrían plantear ciertas diferencias entre esta segunda obra y la primera.

La tercera gran obra de Bergson, *La evolución creadora,* se asemeja más a la primera, extiende a todo el universo lo que Bergson había encontrado a propósito de nuestra vida mental, muestra que todo depende de un movimiento de naturaleza psíquica, de lo que llama el impulso vital, y que es una inmensa continuidad, análoga, pero en grande, por así decirlo, a la continuidad de nuestra vida psíquica.

De lo que dijo en *Materia y memoria* puede concluir que no es posible afirmar que el alma perezca con el cuerpo, ya que existe independientemente de él.

Poco después de desarrollada la filosofía de Bergson en Francia, otras filosofías, como la de los neorrealistas, tendieron a disminuir la importancia de las ideas de conciencia y de alma.

Puede decirse que el neorrealismo en Inglaterra y sobre todo en Norteamérica es una especie de unión de las teorías del comportamiento (behaviorismo) y de la teoría de la conciencia que James había formulado en ciertos pasajes.

Según James, la filosofía clásica, tanto la racionalista como, sobre todo, la empirista, había cometido el error de representar el conocimiento como una correspondencia entre las imágenes mentales y los objetos.

En realidad no hay imágenes mentales; James, en un artículo intitulado: "¿Existe la conciencia?", se ve llevado a poner en duda la idea de lo que sería una sustancia consciente.

Cuando tenemos lo que llamamos una imagen, en realidad lo que está ante nosotros es el objeto mismo: por tanto, no hay dos cosas, la mesa frente a mí y la imagen de la mesa en mí, no hay sino una cosa que es la mesa; la mesa puede verse en contextos diferentes: si la pongo en relación con sillas y bancos, será la mesa exterior, y si la pongo en relación, como lo está en este momento en nuestro pensamiento, con las teorías de la conciencia, con lo que acabo de decir y con lo que voy a decir, es la mesa como imagen, o como idea en nosotros. Pero, en realidad, no hay dos cosas, hay una sola cosa, la mesa, estofa neutra, según la palabra de Russell, que a este respecto está de acuerdo con

James, estofa neutra que puede ser espiritual o material según el contexto en que la coloque.

Podríamos encontrar en las teorías de Alexander y de Whitehead un esfuerzo por comprender al alma como cualidad, cualidad que se superpone a los cuerpos y que nunca es reductible al cuerpo, según Alexander, y, según Whitehead, unidad de acuerdo con cuyo modo hay que concebir todas las demás unidades en el universo.

La teoría de Alexander podría compararse en cierta medida a algunas concepciones de Aristóteles y la de Whitehead a algunas de Leibniz.

Para Alexander, el alma es una nueva constelación de cualidades que viene del cuerpo, que nace a partir del cuerpo, pero que nunca puede ser reductible al cuerpo, tal como, según él, el color no puede reducirse enteramente a las vibraciones que lo componen.

Así, todo el mundo se ordena jerárquicamente, según Alexander, a partir del fenómeno fundamental que es el espacio-tiempo hasta la vida, después hasta el alma, luego hasta seres superiores inclusive al alma y por último hasta Dios, por un ordenamiento de las cualidades, cada una de las cuales proviene de una cierta configuración de la cualidad precedente, pero nunca puede reducirse a ella.

Por otra parte, para Whitehead, el alma es esencialmente acto de captación, lo que él llama prehensión, pero el universo en su totalidad está compuesto de tales prehensiones y así tenemos, como ya hemos dicho, algo que recuerda la monadología de Leibniz, siendo todo ser prehensión y percepción de todos los demás.

Desde este punto de vista, vemos desaparecer toda distinción entre el en-sí y el para-sí. "Un átomo no es una mecánica montada, y que funciona. Es actividad incesante, se forma constantemente... se hace sin cesar" (R. Ruyer, *Néo-finalisme,* p. 157).

A diferencia de los neorrealistas de Inglaterra y Norteamérica, Husserl, por el contrario, insiste en el carácter específico de la conciencia.

La conciencia, dice Husserl, es intencionalidad, es decir, se dirige siempre a algo diferente de ella; no es un medio diáfano, es esencialmente dirección de una mirada.

Por lo demás, encontraríamos en algunos filósofos que podemos llamar neorrealistas, en Alexander mismo, ideas análogas a las de Husserl, a saber, que la conciencia es siempre conciencia de algo.

Vemos allí dos tendencias diversas, quizás contradictorias, del pensamiento contemporáneo a propósito del alma.

Por oposición a algunos filósofos, como ciertos neorrealistas, que tratan de homogeneizar la conciencia y las cosas, podemos decir que Ruyer es uno de los que sostienen sus diferencias. Hay una actividad de la conciencia que es actividad de vinculación. La conciencia no es sólo iluminación, es presencia de un modo de vinculación primaria que hace que los objetos vistos no estén ya unos al lado de otros, sino que formen parte de un sistema unitario por el que son transformados.

Por otra parte, encontramos en su neo-finalismo la misma tendencia, que hemos observado en muchas de las filosofías contemporáneas, a rechazar la dicotomía cartesiana, la bifurcación, para decirlo con el término de Whitehead, entre lo psíquico y lo físico. Según él, la "existencia física" designa un modo de vinculación entre elementos, no una categoría de seres. Es el modo de vinculación en el que las interacciones se propagan gradualmente.

Esto es lo que permitirá explicar fácilmente la unión de la conciencia y el cuerpo; ya que el cuerpo no será sino la apariencia que cobra para un dominio subjetivo *A* un dominio compuesto *B*, cuando *B* no obra sobre *A* sino de una manera superficial, y cuando *A* es llevado por eso a no ver en *B* sino la multiplicidad de las sub-individualidades constituyentes.

Partiendo de allí podríamos rebasar esta concepción misma en cuanto conserva todavía la separación entre el alma y el cuerpo, y llegaríamos a concepciones semejantes a la que expone Goldstein. "Lo psíquico no obra sobre lo físico, ni lo físico sobre lo psíquico; aun si así parece a la observación superficial, sin embargo, no se trata siempre sino de la reacción del organismo, reacción que consideramos unas veces en su dependencia de lo que llamamos psíquico, y otras veces de lo que llamamos físico."

Habría lugar de mencionar una tercera tendencia, la de los filósofos de la existencia, Jaspers entre ellos, que estudia el alma con el nombre de existencia. Aquí nos encontramos más cerca del fondo de la filosofía clásica a pesar de las apariencias.

Los caracteres del alma, de la existencia, para Jaspers, son la personalidad, la libertad, y también lo que él añade a la concepción kierkegaardiana propiamente dicha, la comunicación entre los seres y la historicidad.

Podemos añadir que hay un punto en el que coinciden Husserl y Jaspers, a saber, que el alma está siempre dirigida hacia otra cosa.

Esta otra cosa la conciben de manera diversa Husserl y sus discípulos, y Jaspers, ya que para este último ese algo es la trascendencia; el alma se dirige menos hacia los objetos que, esencialmente, hacia la trascendencia, es decir, hacia Dios.

Tales son las concepciones principales que podemos encontrar en la filosofía contemporánea a propósito del alma.

Podemos recordar una idea de Bergson que dice que en la filosofía moderna, en general, hay una tendencia a elevar el alma por encima de la idea. A este respecto, opone la filosofía moderna y el platonismo.

Según los platónicos, el alma contempla las ideas, según los modernos, en particular a partir de Kant, el alma es creadora de las ideas, es decir, que los antiguos, por idealistas que parezcan ser, no son subjetivistas a la manera de los modernos.

Pero, al mismo tiempo, según lo que hemos dicho, es un rasgo de la filosofía contemporánea poner algunas restricciones a esta tendencia señalada por Bergson, ya que unos, los neorrealistas, tienden a disminuir el papel de la conciencia, y otros, los fenomenólogos, tienden a insistir en el hecho de que el alma no es soberana, sino que está siempre orientada hacia algo distinto de ella. De esta manera, en la etapa más reciente de la filosofía contemporánea, podríamos decir que la soberanía del espíritu, que ya se encontraba en Kant muy circunscrita, encuentra pronto sus límites.

Antes de tratar de decir algo sobre el alma por nuestra cuenta, podríamos observar, refiriéndonos a estos resúmenes históricos, las acciones y las reacciones de las diferentes doctrinas una respecto de otras: por ejemplo, la filosofía de Descartes es tanto el origen del empirismo, e inclusive del materialismo del siglo XVIII, como de las filosofías de Leibniz y de Spinoza.

Además, las dificultades mismas del cartesianismo han contribuido al desarrollo de las teorías de los materialistas, y han contribuido también al desarrollo de la teoría crítica de Kant.

Si tomamos en consideración filósofos más recientes, podremos observar que en Bergson hay, particularmente en el primer capítulo de *Materia y memoria,* elementos importantes para la formación del neorrealismo.

Si recordamos ahora los diferentes argumentos que se han dado en favor de la inmortalidad del alma y de la existencia del alma, podemos recordar primero lo que Platón había dicho, y que nosotros hemos señalado, a saber, que después de todas las demostraciones que ha dado queda una especie de riesgo por co-

rrer, que por tanto no ha probado completamente la inmortalidad del alma.

Así también, Descartes decía que para probar la inmortalidad del alma sería necesario tener una física completa que hiciera posible demostrar verdaderamente que las cualidades de la sustancia opuesta al alma no pueden dar algo que fuera semejante al alma.

Pero no son sólo los argumentos a favor de la inmortalidad del alma los que podemos poner en tela de juicio, sino también los argumentos a favor de la preexistencia y de la existencia del alma.

Y, a este respecto, Kant ha demostrado cómo la argumentación racionalista a favor de la simplicidad y de la sustancialidad de una sustancia pensante constituye un paralogismo según el cual se pasa de la comprobación de ciertos fenómenos a la confirmación de un noúmeno.

Sin duda, podríamos decir que Kant mismo al insistir en el Yo trascendental como constituyente de nuestras formas y de nuestras categorías ha presentado un argumento a favor del alma, pero él mismo se negaría a que lo asimilaran a los que afirman la existencia del alma desde un punto de vista teórico. Piensa que sólo desde el punto de vista de la conciencia moral podemos afirmar algo acerca del alma.

De acuerdo con lo que acabamos de decir, no podemos afirmar que los espiritualistas hayan demostrado lo que querían probar.

El alma, decía Platón, es quizá una de esas hermosísimas composiciones, uno de esos bellísimos compuestos que, a causa de esa belleza misma, pueden subsistir eternamente. Pero ¿puede sacarse de la "composición hermosísima" como conclusión la eternidad, tal y como de la simplicidad se saca como conclusión la eternidad? Quizás hay una mortalidad del alma y, en cierto sentido, una inmortalidad del cuerpo, o, más bien, de los cuerpos que componen el cuerpo. Ya que esta hermosísima composición que es el alma no puede subsistir cuando no subsiste la unidad de sus componentes, mientras que estos componentes, considerados aparte, pueden subsistir.

Pero lo que acabamos de decir no significa de ninguna manera que el materialismo sea una teoría científica.

Para concebir que hay fenómenos psíquicos es necesario o bien que diga que estos fenómenos psíquicos son completamente corporales a la manera de los demás fenómenos corporales, y entonces tendríamos una teoría a la que podemos llamar behavio-

rismo, la teoría del comportamiento, o bien habrá que admitir una teoría a la que se llama epifenomenismo, que nos dice que los fenómenos que llamamos psíquicos son producidos por los fenómenos físicos, pero no pueden ejercer influencia sobre ellos, o bien habrá que decir que fenómenos psíquicos y fenómenos físicos son dos aspectos de una realidad fundamental.

Pero esta tercera solución nos hace ir más allá del materialismo, puesto que admite que hay una sustancia que se expresa por los fenómenos psíquicos y físicos, pero que, por consiguiente, no puede reducirse a los fenómenos físicos más que a los fenómenos psíquicos. La materia, según esta teoría del lenguaje doble, del aspecto doble, no sería sino una de las dos expresiones de una sustancia subyacente. Así también, cuando Russell habla de su monismo neutro, un monismo que afirma que lo esencial son los fenómenos que no son ni físicos ni psíquicos, pero que pueden considerarse ya como físicos, ya como psíquicos, según los puntos de vista desde los que se consideren, en manera alguna es materialista.

En cuanto a la teoría epifenomenista no parece ser muy satisfactoria, ya que admitiría fenómenos que serían efectos, sin poder ser, a la vez, causas.

Si ahora nos colocamos ante una teoría materialista completa, que nos parece postulada por las teorías del comportamiento, esto plantea por lo menos el problema de saber lo que son, en una teoría del comportamiento, los fenómenos de conciencia. Deben reducirse completamente a fenómenos de movimiento; pero entonces el problema consiste en saber cómo podemos conocer estos fenómenos de movimiento: solamente por la conciencia. Entonces, nos hallamos ante una alternativa. O bien diremos que es el movimiento el que comprende al movimiento, o bien nos veremos obligados a admitir que hay algo que es la conciencia. ¿Podemos llegar a decir que el materialismo mismo no podría sostenerse en una teoría completamente materialista, en el sentido de que el materialismo es un conjunto de juicios, y si todo se reduce a comportamientos, es muy difícil comprender esas conexiones de juicio que son los razonamientos? Y los razonamientos, a pesar de todo, son necesarios para fundar el materialismo.

El materialismo, en esta última forma, tiende a reducir a la materia fenómenos que parecen primero presentes únicamente a la conciencia. Pero, ¿qué significa esta idea de fenómenos presentes únicamente a la conciencia?

¿Nos hace esto pasar más allá del materialismo?

Lo que acabamos de decir es que es posible que si el materialismo es la reducción de la conciencia a la materia, la idea misma de conciencia pierde su significación. ¿Hay ahí una refutación real del materialismo? No lo creemos. Pero por lo menos indica una dificultad que no han visto bien los materialistas.

Por otra parte, ¿tiene realmente significación la idea de materia? ¿Cómo podemos definir la materia?

Ahí también se nos plantea una opción, pero el primer término de la opción que nos dice que la materia es perceptible por los sentidos, puede eliminarse rápidamente, ya que para el físico la materia no es perceptible, en sus últimos elementos, por los sentidos.

¿Diremos que la materia se define por el hecho de que tiene propiedades mecánicas? Pero ésta no parece ser una definición satisfactoria actualmente. De modo que nos encontramos sin una definición de la materia; lo que por último alcanzamos es que la materia no es el espíritu.

En este momento, podemos recordar la crítica que Berkeley ha hecho del materialismo, crítica que tomará de nuevo Bergson.

La materia, dice Berkeley, es una idea muy abstracta, a la que nada corresponde, ya que si quitamos de una cosa todas sus propiedades ¿qué quedaría de la cosa? Probablemente nada, y la idea de una sustancia corporal independiente de las propiedades no es nada, según Berkeley.

Orientándose en un mismo sentido, Bergson dice que uno de los argumentos más convincentes contra el materialismo sería la demostración de que las cualidades secundarias son tan reales como las primarias. Es otro aspecto de la idea que Berkeley exponía al decir que las cualidades primarias no son más reales que las secundarias.

Si aceptamos esta identificación del caso de las cualidades secundarias con el de las primarias, nos veremos llevados a una idea de la materia muy diferente de la concepción materialista-mecanicista de ella, ya que, entonces, la materia que tendríamos ante nosotros sería una materia cualitativa.

Podría decírsenos que en este ensayo de refutación del materialismo demostramos tener una idea muy restringida de él.

Ya que, se nos diría, no hay solamente un materialismo mecánico, sino que también existe el dinámico, el de la filosofía francesa del siglo xviii, y un materialismo dialéctico, el de Marx, Engels y los que desarrollaron después su pensamiento.

En efecto, podría decirse que cuando hace un momento afirmé: la conciencia es lo que no es materia, si añadimos a esto la idea de que la conciencia es materia, tendríamos algo semejante al materialismo dialéctico. La cuestión consiste en saber si la alianza de estas dos palabras, materialismo y dialéctica, tiene una significación real, si una vez que se cree en la dialéctica no será necesario también, valga la expresión, dialectizar el materialismo; la idea de materia debe entonces transformarse en algo muy diferente de la idea de materia, y muy bien puede ser que pasemos, de nuevo, más allá del materialismo, ya que la idea de materia no es en manera alguna la idea que comúnmente nos formamos de ella.

Si el materialismo dialéctico es la afirmación de que hay un movimiento universal en las cosas, muy bien podemos aceptarlo.

Dicho esto, todo se reduce a la cuestión de saber qué es lo que hay que entender por materia.

Si el término materia no tiene más que un valor polémico, como negación de un espíritu absoluto, por ejemplo, como afirmación de que hay otra cosa además de espíritus, y éste es uno de los constituyentes esenciales del sentido que le da Lenin, debemos ver si el empleo de esta palabra es legítimo en este sentido y si lo que se quiere significar no es más un realismo que un materialismo.

Pero, si se piensa que al decir "materia" se dice algo muy preciso, tenemos que preguntarnos si esto es cierto y si verdaderamente se dice algo preciso.[1]

1 N. Hartmann trata de establecer una especie de equilibrio entre los elementos del espiritualismo y los del materialismo; ya que concede a los espiritualistas que hay una autonomía de las formas espirituales; pero esta autonomía es limitada y depende de los niveles de existencia inferiores a ella. Tanto el materialismo como el espiritualismo destruyen el orden real de los niveles de existencia; cada uno comete el error de dar a uno de estos niveles tal preeminencia que el otro queda eliminado.

Piensa que las categorías más altas son más débiles que las más bajas; encontramos aquí una idea análoga a la que ha expuesto Dupréel con el nombre de precariedad de los valores. En lo alto, encontramos una gran riqueza de formas estructurales y una diferenciación superior; pero cuando nos acercamos a lo bajo encontramos una mayor fuerza. En un sentido, podríamos oponer su concepción a la de Aristóteles que ve la fuerza de la determinación en el arquitecto, y según el cual el arquitecto tiene más potencia que la piedra; pero Hartmann le respondería que el arquitecto no es capaz de cambiar la naturaleza de la piedra. O, más bien, diría que la manera en que Aristóteles planteó el problema no es satisfactoria; ya que el mundo en su conjunto no puede compararse a la obra de un arquitecto; y sostendría que la fuerza de determinación está en lo inferior.

Quizá algunas reflexiones sobre los conceptos generales de que se vale la filosofía podrían servirnos para ver las direcciones en que puede buscarse la solución al problema que hemos planteado.

Quizá sea conveniente criticar ideas que parecen esenciales en todas las discusiones a propósito del alma y el cuerpo, como las ideas de sustancia y de causa.

Muchos de los argumentos, tanto de los espiritualistas como de los materialistas, se apoyan en un empleo de la idea de causa.

El neorrealismo parece ser una de las tentativas valiosas de liberarse de la consideración de la idea de causa entendida en el sentido ordinario, mediante la explicación de la percepción. Además, podemos tener en cuenta lo que dice Whitehead a propósito de las ideas cartesianas:

Whitehead reprocha a Descartes el haber separado demasiado el alma y el cuerpo por lo que él llama la bifurcación de lo psíquico y de lo físico.

Así, si ponemos en duda la aplicación de la idea de causa tal como se entiende comúnmente, y también de la idea de sustancia, y de la idea de estas dos sustancias tan heterogéneas, tal como fueron concebidas por Descartes, el problema puede quizás plantearse de distinta manera.

Debemos también tener en cuenta lo que puede decirse a propósito del espacio. También aquí, atendiendo ciertas indicaciones de Whitehead, diremos que el espacio no es yuxtaposición de puntos como pensaban los filósofos cartesianos y los filósofos y físicos newtonianos.

Hay una especie de irradiación de las diferentes partes del espacio (si es que podemos llamar partes a estos elementos del espacio) las unas en las otras.

Esto podría relacionarse con lo que nos dice Bergson en *Materia y memoria*, a saber, que cuando estudiamos la percepción es un error pensar que nosotros estamos en un punto y el objeto en otro.

En realidad, nuestra percepción se dirige al objeto, va hacia el objeto, inclusive va en el objeto, lo que no es posible en una concepción totalmente cartesiana del espacio, pero lo cual prueba quizá que hay que abandonar tal concepción del espacio.

Habrá también que tener en cuenta otra idea que nos permitirá discutir los argumentos de los racionalistas fundados en el carácter *a priori* de las categorías del espíritu.

Los racionalistas nos dicen que en los principios de la ra-

zón, en nuestros juicios fundamentales, hay algo que no puede ser proporcionado por la experiencia, que hay una afirmación de universalidad en todos nuestros juicios de verdad y de valor que no puede venir de la experiencia.

Pero quizá esto no prueba la existencia de un espíritu que existe por sí; prueba, más bien, que hay en el espíritu una facultad de rebasamiento, de trascendencia por la cual lo que nos es dado en la experiencia en forma contingente o particular recibe un valor absoluto. Esto no nos lleva a decir que hay verdades *a priori*, sino simplemente a decir que existe en el espíritu esta facultad de rebasamiento hacia lo universal.

Podría decirse que algunas de estas reflexiones tenderían a acercarnos al materialismo, ya que propenderían a borrar las barreras que parecen existir entre el alma y el cuerpo.

Pero queda siempre en nosotros el sentimiento de que hay algo como una cualidad irreductible que debe preservarse.

Lo que de discutible hay en el materialismo no es su esfuerzo por unir materia y espíritu, sino su esfuerzo por identificar muy a menudo materia y cantidad, y pensar que el espíritu debe traducirse por entero a términos de cantidad.

Ya que esto es negar esa cualidad irreductible y real que significamos por la palabra "espíritu".

Por tanto, contra el materialismo en sí mismo no habría mucho que decir, tanto más cuanto que el término de materia parece perder progresivamente su significación; lo que hay que decir va contra el materialismo cuando quiere ser explicación puramente cuantitativa.

Y lo que hemos sostenido es que más allá de la cantidad hay algo experimentado, sentido y vivido por nosotros.

Se tratará de saber si puede sostenerse todavía hoy la idea de que en lo psíquico la apariencia y el ser coinciden, como pensaban Descartes, Leibniz, Maine de Biran, W. James y Bergson. Aquí, habría que tener en cuenta la existencia de lo inconsciente y las investigaciones de los psicoanalistas.

Pero, lo que debemos sostener es a la vez la unidad profunda de lo que podemos llamar, por lo menos provisionalmente, el alma, y al mismo tiempo su multiplicidad, la unidad profunda del alma y el cuerpo y, al mismo tiempo, la trascendencia del alma por oposición al cuerpo.

Platón decía que había que filosofar con toda el alma. La dialéctica de la inteligencia iba acompañada en él de la dialéctica del amor. Por otra parte, después del *Fedón* concibió la mul-

tiplicidad del alma. Y el problema de la relación de lo uno y de lo múltiple no se resolvió para él sino a partir del momento en que vio que lo uno y lo múltiple no pueden pensarse uno aparte del otro.

A propósito de la unidad profunda del alma y el cuerpo, podremos recordar lo que decía Descartes en su afirmación de algo que es una sustancia y que es la unión del alma y el cuerpo, sustancia que existe tanto como las dos sustancias separadas del alma y el cuerpo.

Asimismo, Maine de Biran que había separado tan claramente el alma y el cuerpo, escribe finalmente que todo lo que pertenece al alma pertenece al hombre como totalidad, es decir, pertenece a una organización viva.

Podemos también recurrir a las experiencias de los poetas y decir que la afirmación del alma es una especie de símbolo, de signo de lo que el poeta trata de expresar.

Lo que nos aportan los poetas, desde el punto de vista que es el nuestro hoy en día, es la afirmación de la presencia de un elemento que no es reductible a la cantidad, de un elemento que es móvil, como dice por ejemplo Shelley (que, por lo demás, en ciertos momentos parece estar muy cerca del materialismo), que se mueve eternamente, que es profunda permanencia como decía Wordsworth, y que las explicaciones científicas no pueden alcanzar.

La cuestión del alma, desde este punto de vista, se transformaría en la de la cualidad.

Entonces, nos veremos llevados a preguntarnos cuáles son las relaciones de la cualidad y de la cantidad y cuál es primera, y si cualidad es el origen de la cantidad que no sería sino una detención, como pensaron Plotino y Bergson.

Pero la cuestión importante no es saber cuál es la primera, si la cualidad o la cantidad, lo importante es saber que existen la una y la otra.

Sin duda, el esfuerzo de Bergson, y de Plotino antes que él, a este respecto, no es completamente satisfactorio, ya que Bergson llega a decir que la cualidad es una especie de concreción y de concentración de la cantidad, lo que es una manera de traducir la cualidad en cantidad, pues la idea de concentración, y la idea de tensión, al parecer, implican una cierta cantidad.

Y es que si nos quedamos en el dominio de la pura cualidad apenas podemos hablar de ella, y ésta podría ser nuestra conclusión a propósito del alma (o de la existencia según el término

de Jaspers); y es que escapa, si existe, a toda definición, a toda fórmula y que no podemos decir lo que es, pero que podemos decir que es y que, sean cuales fueren sus causas, si retenemos por un momento esta idea de causa, hay ahí una vida y una significación; que así como una pintura o una sinfonía no pueden explicarse únicamente por la consideración de líneas particulares o de colores o de sonidos, y cada una se manifiesta como una unidad, un valor, una cualidad, así por lo que respecta al alma, inclusive si milagrosamente pudiera descomponerse, analizarse, como Gassendi le pedía a Descartes que hiciera, queda no obstante algo, el sentimiento que de ella tenemos.

Capítulo II

DIOS

Para abordar la cuestión de Dios tal como se nos presenta actualmente, tal vez no será necesario, quizá inclusive sea dañoso, intentar una historia, forzosamente sumaria e hipotética por lo demás, de la idea de Dios. Y sin embargo, nos parece natural comenzar por esta historia, subrayando el hecho de que, cuando se trata de juzgar el valor de la idea en sí misma, más vale olvidar todo lo que podemos decir de su historia. Es verdad que antes de juzgar en sí misma esta idea sería necesario llegar, si no a definirla, por lo menos a describirla y a circunscribir sus aspectos, y aquel que se empeña en colocarse en el plano de la historia nos dirá siempre que nuestra descripción y nuestro esfuerzo por circunscribirla dependen a su vez de nuestra situación histórica.

No puede hablarse de un origen único de la idea de Dios. Dios en la Biblia habla en el trueno y el relámpago. Ciertamente hubieron, si nos remontamos todavía más en los orígenes de la humanidad, acontecimientos que parecían extraordinarios y que revelaban la presencia de dioses. Además, no habrá que tomar en cuenta solamente acontecimientos naturales sino también las apariciones, y no sólo acontecimientos naturales extraordinarios, sino también del mundo tal como se presentaba; de esta manera Jenófanes, se nos dice, señalaba al cielo y decía que Dios es único. Y no sólo hay que tener en cuenta fenómenos de la naturaleza, sino también fenómenos indisolublemente morales y sociales, prohibiciones, órdenes de la conciencia.

Estudiando, por ejemplo, la religión de China, se encuentra casi desde el comienzo un triple origen de las ideas y de los sen-

timientos religiosos: lo que podemos llamar primero un origen animista, que poblaba la naturaleza de fuerzas análogas a nuestra alma, que veía en la lluvia, la nube, el trueno, el relámpago, divinidades y que divinizaba también el túmulo (la montaña) y el cielo; después la idea de un "soberano de lo alto" que reside en el túmulo y habita en el cielo, y que es todopoderoso y omnisciente, y que asigna a toda cosa su lugar; y, al lado de este doble origen, hay que hacer de inmediato un lugar al culto de los antepasados.

En el pensamiento helénico, la idea de divinidad está influida por ideas originarias como las de Naturaleza (*physis*), de Necesidad (*ananke*). La idea de naturaleza es la idea del principio omnipresente que da a las cosas crecimiento y existencia, es la forma inmanente que preserva y hace durar las cosas. La palabra misma indica para los griegos la idea de crecimiento natural. En cuanto a la necesidad, es una fuerza que se concibe como superior a los hombres y a los dioses.

Tales nos dice que el mundo está lleno de dioses; y esta frase indica a la vez una unidad entre el mundo y los dioses y una dualidad entre ellos. Y en formas diversas volvemos a encontrar a lo largo de la historia de la filosofía esta unión y esta oposición de la inmanencia y de la trascendencia.

Encontramos los dos elementos presentes igualmente en el pensamiento de Heráclito. El *logos,* tal como lo concibe, es la consecuencia misma de los elementos contradictorios que al hacerse la guerra unos a otros constituyen el universo; es el fuego el que anima el universo y es la razón presente en el universo; pero, por otra parte, Heráclito nos dice que el *logos,* este mismo *logos,* está separado de todo.

En el estoicismo, que es una doctrina que en su parte metafísica podemos vincular a Heráclito, podríamos encontrar de nuevo una dualidad semejante. Ciertamente, en el estoicismo hay una afirmación de la inmanencia de Dios en el universo; pero las expresiones mismas con que afirma esta inmanencia la transforman muy a menudo en lo que podría parecer su contrario, en una trascendencia; así Cleantes dice que el universo es la casa de Zeus y otros estoicos dicen que el universo es la palabra proferida por Dios.

Si quisiéramos seguir en la historia la sucesión de las teorías inmanentistas, hablaríamos aquí de filósofos como Bruno o Spinoza. Para Spinoza, Dios es la naturaleza naturante, es decir, el aspecto creador de la naturaleza.

Schelling, en su filosofía de la identidad, afirma que hay una unidad de la naturaleza y el espíritu; y esta unidad es el principio de todas las cosas.

Lo que Hegel reprochará a Schelling es llegar a un absoluto en el que no subsiste ninguna diferencia y que, por eso mismo, según la expresión de Hegel, es una noche, una nada. Hay que llegar más bien a una unidad plenamente diferenciada; y no podemos hacerlo partiendo de una identidad entre la naturaleza y el espíritu, sino afirmando más bien que la sustancia es el sujeto y que este sujeto no cobra plenamente conciencia de sí mismo sino recorriendo todas las etapas de la historia. El Dios verdadero será la Idea absolutamente realizada, tal como aparece al final de la historia.

Podríamos hacernos la pregunta de en qué sentido colocaríamos al lado de estos pensadores a un filósofo como Bergson. Y, sin duda, en ciertas de sus obras encontraríamos algunas indicaciones de una concepción muy afín al panteísmo, cuando habla del impulso vital, muy afín a una concepción que no es forzosamente la de un Dios personal, cuando ve en Dios una concentración de la duración. Pero también ha dicho que el impulso vital parte de algo que no es él, y ha dicho también que este algo distinto es un acto de amor dirigido a personas y que, sin duda, parte de una persona; y, de esta manera, nos hallamos muy lejos de una concepción puramente inmanentista de la divinidad.

Encontraremos una concepción diferente de Dios cuando se reconozca a éste sobre todo como el principio que organiza y domina el universo. Es verdad que ya en algunas de las concepciones que hemos mencionado podríamos encontrar el equivalente de una idea semejante, por ejemplo, en el fuego de Heráclito, o en el *logos* de los estoicos de que hablamos hace un momento. Y también en el Dios de Job. El Dios de Anaxágoras, la inteligencia, pone orden en la naturaleza, según lo que nos dice Platón en el *Fedón*. Y podríamos hablar de una de las dos concepciones de Dios en la filosofía de Platón, a saber, del demiurgo, obrero o artesano que contempla las ideas e informa la materia según sus modelos eternos.

Podríamos continuar hablando del Dios de Descartes, que establece las leyes del movimiento, del Dios de Leibniz, concebido como un geómetra universal que, con sus cálculos, armoniza las acciones y las aparentes interacciones de las mónadas. El Dios de Malebranche prescribe leyes generales, establece leyes según las cuales las causas ocasionales operarán. Una forma,

pero no la más profunda, de esta concepción puede encontrarse en el Dios Relojero de los deístas ingleses y de Voltaire. Quizá convendría aquí hablar de la diferencia que ordinariamente se establece entre deísmo y teísmo. El Dios de los deístas es un Dios intelectual, su existencia se prueba por la organización del universo. El Dios del teísmo es un Dios personal.

Seguramente, las explicaciones por las causas finales pueden conducir a muchos absurdos, como se ve en ciertos escritores del siglo XVIII, en particular Bernardin de Saint-Pierre. Podríamos hablar de los filósofos que, viendo las dificultades a que nos hacen llegar las concepciones de Dios como ordenador del mundo según el principio de las causas finales, niegan que haya que hacer intervenir la idea de finalidad, y podríamos colocar aquí a tres grandes filósofos, Sócrates, Descartes y Kant, y aun convertirlos en cuatro, añadiendo a sus nombres el de Bergson.

Según Sócrates, es una especie de blasfemia el hacer intervenir la finalidad puesto que equivale a atribuirnos de alguna manera el lugar de Dios.

Encontraremos el mismo argumento en Descartes, empleado para persuadir al sabio de que se contente con estudiar las causas eficientes, que para él son las verdaderas causas.

Sin embargo, queda la cuestión de saber si en ciertos pasajes no nos presenta Descartes un Dios que organiza de la mejor manera las relaciones entre las cosas y el cuerpo humano, estando el cuerpo constituido de tal manera que nos advierte de los peligros que nos presentan las cosas.

Podríamos pasar de la concepción de Dios como principio organizador del universo a una concepción muy semejante, la de un Dios esencialmente creador de los espíritus. Estas dos concepciones de Dios, Dios creador del universo, Dios creador de los espíritus, se funden una con otra en el pensamiento de Leibniz, ya que el universo es una especie de gran reunión de los espíritus. En Leibniz, Dios produce las mónadas por fulguraciones, y reina sobre lo que este filósofo llama la república de los espíritus.

Podríamos en seguida hablar de un Dios que en el fondo no es diferente de los anteriores, sino que es otro aspecto, el Dios creador de las verdades eternas, como en Descartes: Dios, dice, no es solamente creador de las existencias, sino que también es creador de las esencias.

Así, mientras que San Agustín, Malebranche o Leibniz consideraron que las verdades eternas constituían el entendimiento

de Dios mismo y no decían, por consiguiente, que Dios las había creado, Descartes ve en las verdades eternas el producto de la voluntad de Dios.

Podríamos hacer intervenir ahora la idea de lo que llamaríamos los dos Dioses de Platón. En toda la filosofía racionalista y en toda la teología cristiana, Dios no es solamente el creador, sino que se le caracteriza como un creador bueno. Esto se ve en Platón, a la vez en la idea del demiurgo y en su otra idea de Dios como la expone en los libros VI y VII de la *República,* como el sol inteligible, que designa por el nombre de Bien. Encontraremos la misma idea en Malebranche.

De ahí podríamos pasar a la idea de Dios como ideal al que tiende todo el universo y que mueve al universo por su carácter mismo de suprema bondad y acto supremo. En cuanto acto supremo, tenemos al Dios de Aristóteles, aunque haya alguna oscuridad que proviene del hecho de la prueba del primer motor. Aristóteles nos dice que Dios no mueve sino por el deseo que existe en nosotros de alcanzarlo. Pero en la prueba por el primer motor hace intervenir al acto de Dios como origen de todo movimiento. Se tratará entonces de saber si el primer motor mueve sólo por atracción, o si mueve de otra manera.

Los dioses de Epicuro, el Dios de Aristóteles, permanecen alejados de las cosas.

De ahí podríamos pasar a la idea del Dios necesario para la moralidad. Éste era ya el Dios de Sócrates, es el Dios que nos presenta Jean-Jacques Rousseau en su *Profesión de fe del vicario saboyano* y también es el Dios de Kant, concebido como un postulado de la razón práctica.

Podríamos añadir, comparando la concepción de que hemos hablado con la de Aristóteles, la idea del filósofo francés Vacherot que decía que Dios es la categoría de lo ideal. Y podríamos mencionar también la idea de Renan que decía: "Dios no es, pero será."

Inclusive, podríamos comparar a Renan con un filósofo muy diferente de él, William James, que hablaba de Dios como si dependiera en cierta medida de nuestra creencia y de nuestros esfuerzos.

Hay muy grandes diferencias entre Renan (o inclusive Hegel, en el que se inspira en parte a este respecto) y William James, ya que para Renan Dios es, a pesar de todo, nuestra experiencia considerada como una totalidad, mientras que James, según sus propias palabras, concibe a Dios como un aliado

y un amigo muy poderoso en nuestra lucha. En uno, es un dios impersonal, y en otro un dios personal, y como en Renouvier y J. S. Mill un dios no omnipotente. Queda por decir que, para ellos, Dios está más bien, en cierto sentido, en el porvenir que en el presente.

Pasando a filósofos más cercanos a nosotros, podríamos hablar del Dios de Alexander, en su obra *El espacio, el tiempo y la divinidad.* Se representa un ordenamiento jerárquico de cualidades, a partir de la realidad más fundamental y más baja a la vez, el espacio-tiempo. A partir del espacio-tiempo se desarrollan las cualidades segundas, la vida, el alma, toda una serie de realidades que llama cualidades, hasta que nos formamos la idea de una cualidad más alta que todas las que podamos concebir, y es a ella a la que damos el nombre de Dios. Por tanto, Dios es el valor que viene después de todos los valores conocidos. En cuanto al Dios de Whitehead, es muy semejante al de Leibniz, en cuanto éste elige entre las posibilidades. Según Whitehead, es necesaria una elección en el origen del mundo, para explicar el elemento de contingencia del mundo del que tenemos conciencia. Esta elección la hace un ser, en un acto que es el acto por el cual, de entre la multitud de posibles, se eligen algunos posibles que serán realizados.

La concepción que R. Ruyer tiene de Dios puede asimilarse en cierta medida a las de Alexander y, sobre todo, de Whitehead, pero se distingue finalmente de éstas. Alexander ve sobre todo en Dios la categoría más alta y, en cierta manera, el ideal del universo. Whitehead concibe a Dios esencialmente como el "escogedor del universo"; y admite una relación, que no siempre es muy clara, entre Dios y la creatividad inmanente al mundo. En este sentido, podemos decir que Whitehead desdobla a Dios en creatividad por una parte, y, por otra parte, en accidente primordial de la creatividad. Podemos presentar la tentativa de Ruyer como si culminara en la unificación del Dios escogedor y del Dios Creatividad. "Dios es Agente supremo, así como Ideal supremo... Dios es a la vez el mundo y, sin embargo, distinto del mundo." Ruyer distingue el conjunto de los agentes del conjunto de los ideales, y se ve llevado a decir que el conjunto de los agentes no es finalmente sino un agente único y que el conjunto de los ideales es sólo, en última instancia, un ideal único. Pero antes de llegar ahí, es necesario observar que los agentes en cuanto agentes y que los ideales en cuanto ideales tienen algo de inasibles; no se captan los ideales sino trabajando según ellos y en-

carnándolos; y así como no se les capta sino de una manera indirecta, no se captan los agentes o, más bien todavía, no se captan los agentes sino de una manera indirecta. "En cuanto el pensador habla de sí, se transforma en objeto para un pensador más lejano, y así sucesivamente."

Asimismo, hemos de ver que el "yo" consciente no es sino la continuación del acto formativo embrionario, que a su vez es continuación del acto germinal. Y por lejos que vayamos, encontraremos siempre en el universo actividad y vida. De esta manera, al primer carácter que acabamos de indicar, el carácter indirecto, se añade el carácter de no-comienzo, de eternidad, de la actividad, por una parte, y de lo ideal por otra.

A partir de eso podemos ver la unidad de los agentes y la unidad de los ideales. "Rastreando cualquier línea de actividad conforme a la estructura fibrosa del universo encontramos ramificaciones para otra línea cualquiera." ¿No es esto señal de una unidad profunda? Y quizás lo mismo será respecto de los ideales. Llegaríamos así a la afirmación de un agente único y de un ideal único que finalmente podrán coincidir uno con otro. "Si *x* no comienza jamás a existir y si no puede captarse a sí mismo como objeto es que es Dios. Es Dios el que existe en cada uno de nosotros, como subsiste en cada uno de los ideales... Nuestra alma se hace haciendo nuestro cuerpo y haciendo esas prolongaciones de nuestro cuerpo que son nuestras herramientas. Pero el alma de nuestra alma, según la expresión de los místicos, no tiene nunca que hacerse... Así como sobrevivimos a los cambios de los objetos sobre los que trabajamos, así podemos pasar de una actividad a otra... Dios sobrevive al cambio mismo de los cuerpos y de las almas." Por tanto, llegamos a ideas que prolongan las de Whitehead: "la región de las formas-ideas es Naturaleza en relación a Dios, pero es Dios en relación al espacio-tiempo." Este espacio-tiempo mismo no es sino un medio puramente estadístico de miriadas de actividades. Se llega a la idea de un Dios que es a la vez Agente e Ideal, inseparablemente unidos. "Dios no tiene facultades, ni atributos, ni naturaleza, ya que es todo lo que hace la naturaleza." Y, además, aun para las criaturas, no hay jamás ni agente puro, ni ideal puro. "Todo ser es a la vez creador y criatura... Un tema de invención es inventado, pero también inventa a su vez. El alma es formada, pero es también formadora." Esto es lo que explica que, lejos de ser absurdo, el mundo esté hecho de actividades finalistas y sensatas y que yo sea transportado sobre el fondo de toda la naturaleza or-

denadora; pero yo mismo soy donador de sentido a este mundo sensato; y es que no estoy separado de él. Así, la libertad o la ciencia de Dios no contradicen las mías; porque es mi libertad y mi ciencia.

A todas las concepciones racionales de Dios, y la mayoría de las concepciones de que hemos hablado son más o menos racionales, podríamos oponer la concepción de Pascal y también de Kierkegaard. Es una concepción fundada esencialmente en los milagros, de manera que la creencia sobrenaturalista implica una teoría de la gracia. Y aquí podemos abordar la cuestión del milagro. Hemos mencionado ya la idea según la cual el milagro no es visible sino a los ojos de la fe, y podemos añadir que la fe misma es una especie de milagro.

Podríamos hacer una observación general a propósito de la cuestión del milagro. Si se afirma completamente el valor del esquema científico del universo, los milagros parecerán imposibles. Pero si no se cree en este esquema, tampoco habrá en este caso posibilidad de milagro; ya que un milagro no tiene significación sino por su negación de las leyes ordinarias de la naturaleza. Sin duda, los pueblos primitivos, y los hebreos del Antiguo Testamento no conocían los esquemas científicos del mundo; no es menos cierto que, si creían en el milagro, es porque creían en un orden ordinario de la naturaleza que el milagro rompía. Así, la idea de milagro implica a la vez la creencia en un orden sin milagro, y la posibilidad del milagro.

Si prestamos ahora atención al sentido etimológico de la palabra, veremos la idea de que el milagro es algo asombroso, sorprendente. Desde este punto de vista, poetas como Traherne, Blake, Novalis, Rimbaud, nos mostrarán milagros por doquier. Para Traherne el asombro, el milagro existe por todas partes; Blake ve la infinitud en un grano de arena; el héroe de Novalis tiene la impresión de que lo que ve jamás había sido visto por él, y que, sin embargo, lo conocía desde la eternidad. Pero señalemos también que, a consecuencia de esta idea del milagro universal, se desvanece la idea del milagro como fenómeno particular.

Pero la importancia de Pascal y de Kierkegaard no consiste sólo en eso. Estriba primero en el hecho de que no piensan que podamos llegar de manera racional a la idea de Dios.

Para Kierkegaard, Dios es el Otro absoluto y, en cierta manera, podríamos ver en él un continuador de la teología negativa de los neoplatónicos y de los místicos que los sucedieron. No

podemos concebir este Otro absoluto, pero, por otra parte, no podemos separar de él nuestro pensamiento.

Pero no es éste el punto más importante del pensamiento de Kierkegaard. Lo más importante es que, según él, la conciencia religiosa es nuestra propia subjetividad, intensificada a su grado más alto por su relación con este Otro absoluto. El pensamiento religioso es esencialmente un pensamiento subjetivo, por oposición a todas las consideraciones objetivas del Sistema, es decir, del sistema de Hegel. Lo esencial para nosotros es tornar cada vez más intensa esta relación con algo de lo que no podemos decir nada, salvo que es para nosotros en y por esta relación misma. Según Kierkegaard, la intensidad de esta relación es la que crea, en cierta manera, el objeto de esta relación. Hay allí una especie de antinomia que para Kierkegaard es esencial al pensamiento religioso, la idea de que hay un Otro absoluto, que hay algo que podemos en cierta manera llamar absoluto en sentido propio, es decir, sin relaciones, y que no existe sino por las relaciones en que estamos con él.

El pensamiento subjetivo, a pesar de todo, no puede comprenderse sino por su relación con Dios, el objeto incognoscible. Aunque este Otro absoluto no pueda, hablando con propiedad, calificarse, Kierkegaard nos dice que el nombre que más le convendría, conforme al espíritu del cristianismo, es el de amor.

Al pensamiento de Kierkegaard se vinculan ciertos movimientos del pensamiento contemporáneo, por ejemplo, la idea de lo sagrado de Rudolf Otto, teólogo alemán, que insiste en el elemento de terror que se une al elemento de atracción en nuestra concepción de Dios, y que es lo que llama lo *tremendum;* por otra parte, la teología de Barth insiste en las ideas de absolutamente otro y de trascendencia, que no pueden concebirse (y no comprenderse) más que en una teología dialéctica; el Dios, por último, tal como lo concibe Jaspers, es decir, la trascendencia por relación a la cual solamente la existencia existe. Volvemos a encontrar la idea fundamental que ya habíamos visto en Kierkegaard.

Hemos tratado de separar un cierto número de concepciones de Dios, pero todas estas concepciones se mezclan en realidad unas a otras y habremos de ver sus lazos. Veremos también cómo, partiendo de ellas, se pueden buscar los caracteres de Dios en las diferentes filosofías.

Hemos visto gran número de concepciones de la divinidad, desde el Dios panteísta, el Dios organizador, hasta el Dios limi-

tado de ciertos filósofos; y hemos hecho alusión al Dios de William James. Podríamos igualmente añadir el Dios de John Stuart Mill, que viendo las imperfecciones del universo piensa que hay un Dios, pero que es un Dios cuyos poderes son relativamente limitados y que no es sino uno de los elementos del universo.

Quizá hemos hecho distinciones demasiado claras entre estas diferentes concepciones de Dios; hay especies de mezclas y de combinaciones en los grandes filósofos, o en algunos de ellos, entre estas diversas ideas de Dios.

Podríamos mencionar primero el caso de Platón. Tenemos el demiurgo del *Timeo,* que no es el principio supremo, puesto que por encima de él están las ideas, y que no es sino una especie de modelador del mundo según las ideas. Pero ¿es el demiurgo el verdadero Dios en Platón? Hay un principio más alto, el más alto posible, que es el Bien, tal como aparece en los libros VI y VII de la *República.* Es el sol inteligible, que es a la vez el autor del crecimiento de las cosas y del conocimiento de las cosas, como el sol sensible que es su símbolo es la causa del crecimiento de las cosas y de la luz que se difunde sobre ellas.

Partiendo de esta distinción que podemos hacer entre dos Dioses en Platón, podríamos decir que en el Dios del cristianismo están ligados los dos aspectos del Dios platónico, el principio más alto y el principio demiúrgico, y que están ligados ambos, igualmente, al Dios del Antiguo Testamento; el obrero universal es al mismo tiempo el principio del bien, y es un obrero que, a diferencia de todos los demás obreros posibles, crea *ex nihilo.*

En Descartes, encontramos la idea de Dios que es el principio de la racionalidad del ser, la idea de Dios como voluntad infinita, y, al mismo tiempo, la idea de Dios como principio del Bien, ya que es lo contrario del genio maligno que Descartes se había imaginado al comienzo de sus *Meditaciones.*

Para continuar esta rápida revista de las doctrinas desde el punto de vista de las uniones en ellas de las diferentes ideas de Dios, podríamos señalar que en Platón hay generalmente un monoteísmo, pero que, sin embargo, a veces habla de dioses, en plural.

Podríamos ver en Aristóteles la idea de una unidad de Dios, pero, al mismo tiempo, en el libro II de la *Metafísica,* encontramos la idea de una pluralidad de dioses, y se ha sostenido que de la idea de unidad pasó a la de pluralidad a medida que avanzaba en el estudio más particular de las ciencias, y que es

este estudio el que lo llevó a pensar que cada astro es gobernado por un dios particular.

Pasando a considerar filósofos más cercanos a nosotros, Hegel vio en la Trinidad la afirmación de la unidad y de la multiplicidad, la visión de una unidad constituida por una integración de diferencias.

En seguida veremos a Renouvier reintroducir el politeísmo al lado del monoteísmo. Pensaba, y su teoría no dejó de influir en William James, que hay que concebir el universo como una inmensa república, a la cabeza de la cual hay una pluralidad de divinidades.

Por influencia de su amigo, Louis Menard, Renouvier sostuvo que una religión politeísta es más conveniente para la democracia que una religión monoteísta, que concuerda mejor con el respeto por los reyes.

Sería conveniente también tener en cuenta ciertas teorías de los místicos que distinguen en Dios el Dios de nuestro mundo y luego una especie de fondo oscuro de la divinidad. Esto es lo que se encuentra particularmente en Eckhart, y que encontraremos de nuevo en los que han edificado una teología negativa, es decir, en los que han afirmado un Dios del que, en última instancia, nada puede decirse.

¿Pueden identificarse el Dios oculto de la Biblia y el Dios desconocido de la teología negativa? Es ésta una cuestión que nos arrojaría a los abismos más profundos de la teología.

De esta manera, vemos que hay diferentes combinaciones posibles de monoteísmo y politeísmo, a veces una mezcla de las dos teorías y a veces, particularmente en el cristianismo, una integración de la diversidad, de cierta manera, en Dios mismo.

¿El Dios de Spinoza es por fuerza un Dios impersonal? Ciertos historiadores de la filosofía, por ejemplo Delbos, tendían a sostener que aun en Spinoza puede haber posibilidad de un Dios personal.

Podríamos observar igualmente, por ejemplo en Tales, a quien citamos al comienzo, la unión de una especie de politeísmo y de una especie de panteísmo, cuando dice que el universo está lleno de dioses.

Después de haber visto todas estas diferencias, y al mismo tiempo las uniones en las diferencias, podríamos buscar cuáles son las características generalmente dominantes en la idea de Dios.

Hay puntos comunes entre la mayoría de los que definen a

Dios como el principio organizador, como el creador de los espíritus y de las verdades eternas, como el ser que elige entre las posibilidades. Hay la idea de una omnipotencia de Dios (a la que se opone el Dios no-omnipotente de Renouvier, de Mill y de James).

La idea de la bondad de Dios tan importante en el cristianismo, es ya visible en Platón. En la *República,* nos dice que debemos educar a los niños en la idea de la bondad de Dios, y en las *Leyes* proclama, sobre poco más o menos en los mismos términos, la idea de que Dios es bueno.

Así, a la potencia y a la inteligencia, hay que añadir el atributo moral de la bondad.

Sin embargo, deberíamos tomar en cuenta aquí ciertas doctrinas, ciertas creencias que mostrarían que hay dos aspectos de Dios, y los místicos muestran igualmente que al lado del amor de Dios hay la cólera de Dios. En el poema de Dante, la cólera está subordinada al amor, pero en Jacob Boehme, la cólera está, poco más o menos, al mismo nivel que el amor; hay dos aspectos de Dios, el aspecto constructor y el destructor.

Blake ve a la energía divina presente tanto, y aún más presente desde ciertos puntos de vista, en el mal como en el bien, o, como dice, tanto en el tigre como en el cordero.

Habría que distinguir a los que insisten en la voluntad de Dios, por ejemplo, Duns Escoto y Descartes, aunque ambos sostengan que no hay prioridad real de la voluntad de Dios respecto de su entendimiento, de los que ven a Dios esencialmente en cuanto inteligencia, como Malebranche y Leibniz.

Una de las propiedades más importantes de Dios es su infinitud, propiedad que han puesto de manifiesto sobre todo los filósofos modernos, ya que la idea de infinito, en la Antigüedad, era más bien considerada inferior a la idea de finito. No encontraremos una afirmación de la infinitud del principio del universo sino en Anaximandro, en Meliso y en Plotino, y dos de estos filósofos fueron severamente juzgados por Aristóteles, precisamente porque ponían lo infinito por encima de lo finito. Por consiguiente, entre los antiguos, Dios era concebido más bien como finito. Los antiguos pensaban que hay una virtud de lo finito. Y sólo con el neoplatonismo y con el cristianismo cambiaron las cosas a este respecto. Los escolásticos, y luego Descartes, identificaron lo perfecto con lo infinito.

¿Cómo creemos que podremos llegar a definir las propiedades de Dios, ya sea la omnipotencia, la bondad o la omnisciencia?

Los escolásticos decían que se llega por la vía de eminencia, es decir, que todo lo perfecto en el hombre, como fuerza, inteligencia, bondad, se eleva al infinito y se atribuye a Dios. En este sentido podemos decir que la idea de infinitud es el fundamento de todas las propiedades de Dios.

Contra esta vía de eminencia se rebelaron los místicos, los partidarios de la teología negativa, insistiendo en el hecho de que en el fondo no hay nada común entre lo que es en Dios y lo que es en el hombre. Es la idea sostenida por Dionisio Areopagita en su libro sobre los nombres divinos. Es una idea que proviene de los neoplatónicos y que se vincula a la primera hipótesis del *Parménides*. Así, pues, Dios no puede definirse por la vía de eminencia, sino sólo por vía de negación, y se constituye la llamada teología negativa.

Ahora tenemos que hablar de otra cuestión que retendrá un poco más de tiempo nuestra atención. Después de haber visto muy rápidamente las diferentes concepciones de Dios, sus distintos atributos según los filósofos y la manera en que llegamos a estos atributos, tenemos que estudiar las pruebas de la existencia de Dios.

Para estudiarlas, podemos partir de lo que hemos dicho de las propiedades, de las cualidades de Dios.

Hemos hablado de Dios como organizador. Para llegar a esta concepción de un Dios organizador, podemos referirnos a dos de las pruebas de la existencia de Dios, la llamada cosmo-teológica y la llamada prueba físico-teológica. La primera, enunciada ya por Aristóteles, y considerada de nuevo en particular por Leibniz, nos dice que puesto que hay un mundo que habría sido posible que no existiera, debe existir como origen de este mundo un principio del que se puede afirmar que no es posible que no exista, ya que todo posible se apoya en lo necesario. A esta prueba se le ha dado también el nombre de prueba por la contingencia del universo, *a contingentia mundi*.

Podemos encontrar un equivalente moderno de ella en la teoría de Whitehead que dice que Dios es esencialmente el ser que elige entre las posibilidades. Esta idea de Whitehead nos hace pensar en el Dios de Leibniz que elige entre posibles. Por tanto, según Whitehead, de la actualidad del mundo podemos pasar a la idea de un ser que actualiza las posibilidades.

En cuanto a la prueba físico-teológica, se funda en la afirmación de la imposibilidad de un regreso al infinito. Como decía Aristóteles debemos detenernos en un cierto momento. Enton-

ces llegamos al primer motor, el motor que no es movido, mientras que los demás motores tienen siempre un movimiento causado.

Se ve que estas dos pruebas no implican un Dios que crea *ex nihilo,* sino solamente un Dios actualizador o un Dios que es el objeto de la atracción universal.

Comprendemos también como ninguna de estas pruebas puede ser aceptada por un Descartes o un Kant, aunque las rechacen por motivos diferentes.

En primer lugar, para Descartes, no podemos partir del mundo para llegar a Dios, porque desde el momento en que tenemos que probar la existencia de Dios no estamos seguros de la existencia del mundo. No estaremos seguros de la existencia del mundo sino después del momento en que hayamos probado a Dios, y no podemos, pues, en la lógica del sistema cartesiano, probar a Dios a partir del mundo. En cuanto a la prueba que se funda en un regreso al infinito, nada prueba, dice Descartes, que este regreso al infinito no sea real; no podemos realizarlo, pero no tenemos derecho a afirmar de manera absoluta su imposibilidad.

Las razones por las que Kant se opone a estas dos pruebas son diferentes: ve en ellas un paralogismo, puesto que van de los fenómenos a los noúmenos, siendo que debemos quedarnos siempre en el dominio de los fenómenos. Nuestro entendimiento está hecho para organizar los fenómenos; la ley de causalidad vale en el interior de nuestro mundo; pero ¿podemos aplicarla para pasar a otro mundo? Esto sería ilegítimo, ya que esta ley es enunciada por nuestro Yo trascendental en cuanto quiere ordenar los fenómenos. Además, estas dos pruebas se apoyan en la idea de mundo, pero ¿qué es esta idea de mundo? Es la idea de una totalidad que nuestra razón necesita, que sentimos la necesidad de afirmar, pero que no tenemos medio ninguno de afirmar que exista en realidad. Vemos fenómenos, luego otros fenómenos y así sucesivamente. ¿Podemos decir que forman una totalidad? La razón es facultad de totalidad, pero comete un error cuando quiere aplicar a los fenómenos esta idea de totalidad. Podríamos decir igualmente que es un error aplicar la idea de causalidad al paso del fenómeno al noúmeno; es un error inverso aplicar la idea de totalidad al interior de los fenómenos. En tercer lugar (y todas estas observaciones, por lo demás, marchan en el mismo sentido), nos apoyamos, en la primera prueba, en la oposición de lo posible y de lo necesario. Pero esta oposición no tiene valor sino en el interior de la experiencia. Lo necesario

es lo que tiene forzosamente lugar en el interior de los fenómenos, sin embargo, no podemos aplicar esta idea más allá de los fenómenos.

Podríamos mencionar un tercer filósofo cuya doctrina llevaría a una crítica de estas pruebas de la existencia de Dios: Bergson, en cuanto critica la obra de la inteligencia y la prueba de la existencia de Dios mediante la idea de un orden natural.

Podríamos pasar a las pruebas que presuponen la idea de Dios tal como se lo representaron Descartes y Leibniz, es decir, Dios como esencialmente creador de los espíritus y de las ideas que están en los espíritus.

En este Dios piensa Descartes en sus dos primeras pruebas, en lo que llama las pruebas por los efectos. Tenemos la idea de infinito; esta idea no puede haberla puesto en nosotros sino el infinito mismo. La segunda prueba de la existencia de Dios no es sino un aspecto diferente de esta primera prueba. Se parte todavía de la idea de Dios presente en nosotros, pero para interrogarnos más bien a nosotros mismos acerca de nuestro origen, en cuanto tenemos esta idea de Dios. Pero no podemos haber sido producidos por nosotros mismos, ya que, poseyendo esta idea de infinito, si nos hubiéramos producido a nosotros mismos nos habríamos hecho infinitos. Por tanto, debemos ser producidos por otro; y tampoco podemos haber sido producidos por una conjunción de causas, ya que tal concurso de causas diferentes no habría podido formar un ser que tuviera una idea de una unidad tal como la del infinito.

En Descartes se aporta a la prueba una nueva fuerza por la idea de que Dios no solamente nos crea, sino que nos crea en todo instante y que la conservación es una creación de todo instante. Según Descartes, la ventaja de estas pruebas respecto de las que hemos mencionado es la de que no nos llevan a la idea de una negación del regreso al infinito, ya que es en este instante mismo cuando Dios nos crea, y en este instante es donde debemos encontrar nuestra causa. Somos un efecto inmediato de la potencia de Dios, y además, recordemos, no hablamos de la existencia del mundo que todavía no es cierta para Descartes, sino sólo de la existencia de nuestro espíritu.

Estas pruebas, a su vez, plantean cierto número de problemas, que ya en tiempos de Descartes mismo plantearon los empiristas Hobbes y Gassendi. ¿Hay realmente en nosotros una idea de infinito? ¿Esta idea de infinito no puede ser producto de una determinada actividad de nosotros mismos?

El argumento de las causas finales, o argumento teleológico, parte de la idea de un orden en el mundo.

Contra este argumento se ha hecho valer (Kant entre otros), que el orden en nuestro universo no es tan perfecto que nos conduzca a poner la idea de un ser perfecto en sus comienzos. El argumento podría demostrar, cuando mucho, que hay una perfección relativa, y que como origen de nuestro mundo hay un Dios, pero no necesariamente un Dios todopoderoso.

Otra observación que se podría hacer al argumento es la que podríamos sacar de lo que dice Bergson en la *Evolución creadora* a propósito de la idea de orden.

Según Bergson, no se debe plantear la cuestión del origen del orden, porque siempre hay orden; la idea de desorden es una seudo-idea y si es así, nos vemos llevados a decir que no se plantea la cuestión de un origen del orden.

¿Cómo probar que la idea de desorden es una seudo-idea? Decimos que hay desorden cuando no encontramos el orden que queremos. Hay dos clases posibles de orden: un orden organizado y conforme a la finalidad, y un orden mecánico.

Si decimos que una habitación está en desorden, en el fondo la expresión no es exacta, queremos decir que lo que reina es el orden mecánico cuando lo que buscamos es el orden de finalidad.

Y en otros casos, diremos que hay desorden porque buscando el orden mecánico encontramos el orden de finalidad. Pero siempre hay un orden, y de esta manera las observaciones de Bergson, aunque no las haya hecho en este sentido, parecen disminuir la fuerza de la prueba teleológica.[1]

Descartes parte siempre de la idea de un Dios infinito. Partía en la primera prueba de la idea de infinito que yo tengo, y en la segunda prueba de mí, que tengo la idea de infinito. En la tercera prueba, que es la ontológica, en la que ya no se parte ni de la idea de infinito en mí, ni de mí que tengo la idea de infinito, sino de la idea de infinito en sí misma, muestra que esta idea de infinito produce en cierta manera a Dios.

Y en efecto, tomando de nuevo la prueba de San Anselmo, nos dice que si Dios careciera de existencia, habría una perfección que le faltaría y, por tanto, ya no sería perfecto. El ser perfec-

1 En el bergsonismo se puede llegar de dos maneras a la existencia de Dios: por la idea de que el impulso vital pende de un origen, de un principio diferente de él (a decir verdad, no puede probarse, pero es una afirmación de Bergson), y en segundo lugar, porque los momentos del éxtasis místico no pueden explicarse sino porque hay una divinidad.

to, por tanto, debe existir, ya que si no existiera no sería perfecto.

Hemos visto que, según muchos teólogos, nuestro conocimiento de las propiedades de Dios proviene del hecho de que elevamos al infinito cualidades que están en nosotros; pero si las elevamos al infinito es porque pensamos que hay un infinito que es la raíz de las cosas.

Partiendo de esta idea de infinito identificada con la idea de perfección, San Anselmo propuso su prueba de la existencia de Dios.

El ser perfecto, dice, es el ser que es más grande que todos los demás; pero, si no existiera, no sería el más grande de todos los seres, porque entonces podríamos concebir un ser que tendría las mismas perfecciones y que existiría, y que, en este sentido, sería más grande que él.

Ya en tiempos de San Anselmo se criticó este argumento; se ha dicho que no es una razón para que exista una cosa el que no podemos concebirla como no-existente.

Y más tarde, Santo Tomás no pensó que la prueba ontológica fuera válida.

No obstante, es esta prueba la que toma de nuevo Descartes al decir que hay un ser de cuya esencia podemos desprender la existencia, un ser cuya esencia implica la existencia. Descartes distinguía claramente esta prueba de las dos anteriores, a las que llamaba pruebas por los efectos; ésta es una prueba por la naturaleza de Dios.

Aquí la esencia, dice Descartes, desempeña casi el papel de una causa; es, dice, una cuasi-causa de la existencia; y encontramos ahí una de las razones por las que concede tal importancia a la prueba ontológica; y es que permite aplicar la idea de causa, en una forma transformada y sublimada, a decir verdad, a Dios mismo. Por doquier podemos buscar causas, hasta en Dios. Dios tiene una causa que no es sino él mismo, Dios es causa de sí. La idea de Dios como causa de sí, a la que Descartes daba tan gran importancia, no es sino otra expresión del argumento ontológico.

Ésta era tanto más importante para Descartes cuanto que si se aplica así la idea de causa se ve que la causa, en este caso, es esencialmente la causa formal.

En Dios vemos una especie de identidad entre dos de las clases de causas concebidas por Aristóteles. Ahora bien, son precisamente estas dos clases de causas las que Descartes sostenía: la causa formal y la causa eficiente. Por tanto, en Dios podemos

captar la identidad entre causa y razón; *causa sive ratio* es una sinonimia que encontramos tanto en Descartes como en Spinoza, y que es característica de su filosofía.

He ahí un aspecto lógico del argumento ontológico; por él se mantiene la importancia de la idea de causa, como causa formal o como razón. Por tanto, es una extensión, al infinito, podríamos decir, del racionalismo cartesiano.

Pero, por otra parte, este mismo argumento puede concebirse como si tuviera en Descartes un aspecto que calificaremos de místico o de neoplatónico, ya que si Dios es causa de sí, dice Descartes, lo es por una suerte de superabundancia de esencia.

Así, pues, la prueba ontológica es la afirmación de la coincidencia entre dos de los aspectos del pensamiento cartesiano.

Podríamos aún ir más lejos y tener en cuenta el hecho de que en Descartes Dios, al mismo tiempo que es principio de la razón, es voluntad, y voluntad que nos parece arbitraria.

Descartes no establece vínculo entre esta afirmación de Dios como voluntad y la prueba ontológica; no obstante, por intermedio de la idea de causa de sí, podríamos descubrir tal lazo, de manera que veríamos en la prueba ontológica tres aspectos (causalidad, superabundancia de esencia y voluntad) de la idea de Dios.

Leibniz aceptó la prueba cartesiana añadiendo simplemente que hay que demostrar que es posible esta idea del ser perfecto. Si es posible, es real; le reprocha a Descartes no haber demostrado que es posible.

Él mismo propone la prueba de esta posibilidad diciendo que todas las perfecciones son positivas, y que no hay razón por la que no hayan de subsistir al mismo tiempo; la idea de Dios, por lo tanto, es posible, y Descartes ha probado, dice Leibniz, que si es posible es real.

Kant sostuvo que todos los demás argumentos en favor de la existencia de Dios se apoyan en la prueba ontológica, y al criticar las pruebas de la existencia de Dios critica, en última instancia, la prueba ontológica.

En su examen de la prueba ontológica está de acuerdo con algunos contemporáneos de Descartes. Arnauld y diferentes teólogos habían dicho antes que Kant que lo probado es que no podemos pensar que Dios no es existente, que la existencia de Dios es inseparable en nuestro pensamiento de su perfección; pero la inseparabilidad en nuestro pensamiento no demuestra la inseparabilidad en la realidad. Se parte de nuestro pensamiento

para afirmar algo acerca de lo real, pero no tenemos derecho a efectuar este paso. No es razón la de que no podemos pensar a Dios como no-existente para decir que existe.

Pero Kant va más lejos: hay un supuesto tácito del argumento ontológico, supuesto que versa sobre la idea de existencia. Se supone que la existencia es una perfección, y se opera una especie de silogismo: Dios tiene todas las perfecciones, la existencia es una perfección; por tanto, Dios existe. Pero el supuesto: la existencia es una perfección pide ser criticado. No podemos decir, por ejemplo, que Dios es prudente, omnisciente, bueno y además existente. No podemos poner la existencia junto con las demás cualidades; no podemos hablar de la existencia de la misma manera en que hablamos de la prudencia o de la ciencia de Dios. Prudente y bueno son predicados o atributos, pero la existencia no es un predicado. ¿Qué es? Kant nos dice que es una posición, el hecho de que un sujeto está allí. La existencia, dice Kant, no es un predicado real, es decir, al afirmar que una cosa existe no añado nada a la idea de la cosa. Si al afirmar que existe, añadiera algo a la idea de la cosa, sería decir que no es de esa cosa, de la que tenía la idea, de la que digo que existe. Por consiguiente, para decir que algo existe hay que suponer que al afirmar que existe no añado nada a su esencia.

Tomemos el ejemplo famoso de los diez táleros. No hay diferencia conceptual entre diez dólares imaginarios, diez dólares que no existen, y diez dólares que tengo en mi cartera. No hay diferencia conceptual, ya que si los diez dólares que tengo en mi cartera son verdaderamente los diez dólares que corresponden al concepto, no deben ser diferentes en nada a un concepto de diez dólares. La diferencia que existe entre los dólares imaginarios y los dólares reales es una diferencia que consiste simplemente en que los imaginarios no existen y los otros sí existen; y esto nada tiene que ver con la perfección.

Por tanto, la existencia es posición, y entonces se plantearía el problema de saber: ¿qué se entiende por posición? Para Kant, la idea de posición se reduce a la afirmación de que una cosa puede encontrarse en el interior de la experiencia. La palabra podría tener un sentido más amplio, y este sentido es el origen de ciertas especulaciones de Schelling, que, a su vez, serán en gran parte uno de los orígenes de la filosofía de la existencia. La existencia no es un atributo, es algo positivo. La filosofía racional se mueve en el estudio de las propiedades y de los atributos, pero no alcanza la posición misma, no es positiva, y, dice

Schelling, hay que añadir, pues, a la filosofía racional, que concibe como filosofía negativa, una filosofía que será positiva.

Schelling levantará toda su filosofía sobre cierta interpretación de la teoría kantiana de la existencia y opondrá su filosofía, en cuanto positiva, en cuanto afirma posiciones, a las filosofías puramente racionales que son filosofías negativas.

Pero Kant se atiene a la equivalencia entre posición e inserción en el conjunto de los fenómenos. Sólo tiene posición lo que tiene lugar en la totalidad de nuestra experiencia posible. Ahora bien, nuestra experiencia posible, para Kant, se aplica siempre a los fenómenos, y Dios es un noúmeno y, por tanto, no podemos afirmar la existencia de Dios en cuanto posición, porque no conocemos, y no podemos conocer desde el punto de vista de la razón teórica, sino fenómenos.

Al criticar el argumento ontológico, Kant criticaba toda la filosofía racionalista clásica, ya que Descartes, por formular el argumento ontológico, había explicitado uno de los supuestos esenciales de toda la filosofía desde Platón hasta él, e inclusive hasta llegar Kant, sin contar a éste, a saber, que realidad y perfección son equivalentes, que hay una escala de realidades que va desde lo menos perfecto y apenas existente hasta lo más perfecto que es lo más existente. Toda la filosofía clásica supone esta jerarquía, supone por eso mismo que la idea de existencia es susceptible de grados, y, por consiguiente, que se puede decir: Dios existe mucho más, valga la expresión, que una mosca. Pero como dirá Kierkegaard, inspirándose en Kant, en cuanto a existencia no hay diferencia entre Dios, si existe, y una mosca, pues la idea de existencia no es susceptible de grados. Y en efecto, actualmente, estaríamos muy dispuestos a ponernos al lado de Kant, es decir, a negar la idea de que las cosas más perfectas existen más que las menos perfectas.

Pero, si Kant negó el valor del argumento ontológico, Hegel a su vez negó el valor de los argumentos de Kant.

Sostuvo que Kant no vio el alcance real del argumento ontológico; y, en efecto, es este argumento ontológico el que sostiene toda la filosofía clásica y toda la filosofía de Hegel en cuanto esta última es una especie de extensión en el tiempo, podríamos decir, del argumento ontológico: según Hegel, Dios se prueba por todo el curso de la historia, ya que este curso de la historia culmina en Dios como en una especie de florecimiento; toda la historia es una especie de génesis de la idea de Dios y de la adecuación de lo perfecto y lo real. En Hegel, lo perfecto no viene

al comienzo, como en Platón o Descartes, sino que viene al final, pero sin duda eso no es sino una apariencia, ya que, siendo eterno, debe haber estado también al comienzo por la razón misma de que se encuentra al final.

Podremos continuar esta breve historia de la discusión del argumento ontológico. Kierkegaard muestra que el sistema de Hegel no deja lugar a la realidad y a la libertad humanas. Separa de nuevo la esencia y la existencia y toma la defensa de Kant.

Kant, después de haber destruido todos los argumentos aducidos por la razón teórica, sustituye a ésta por la voz de la razón práctica. Encontramos aquí un nuevo aspecto de la idea de Dios: Dios en cuanto fundamento de la moralidad.

Por lo mismo que experimentamos en nosotros el deber, hay en nosotros libertad, tenemos un alma, y hay en nosotros también un instinto, diríamos nosotros en términos no kantianos, que quiere que algún día la felicidad y la virtud coincidan y, al no poder encontrar este "algún día", o por lo menos no encontrándolo necesariamente aquí abajo, debe encontrarse en un más allá y supone a su vez la idea de Dios.

Este argumento moral vuelve a ciertas afirmaciones de las filosofías racionalistas anteriores, de Platón por ejemplo, que en la *República* y en las *Leyes,* insistía en la necesidad de creer en Dios como condición de la moralidad.

De hecho, en toda la filosofía clásica se manifiesta la tendencia a poner como principio del mundo un ser en el que el bien y la realidad coinciden.

La diferencia entre Platón y Kant es que Kant enuncia esto como un postulado; pero hay que entender que habla de un postulado de la razón, ya que la razón práctica sigue siendo la razón, no es sino otro aspecto de ella. Este postulado es una exigencia racional de la razón práctica. Es esta misma voz de la razón práctica la que se deja oír igualmente en la filosofía de Platón.

Pero concebir a Dios como un postulado de la razón práctica es ser infiel a la realidad de la creencia tal como se presenta al creyente; porque lo que pide es precisamente que Dios sea más que un postulado, aun en el sentido kantiano del término.

Hemos dicho que las propiedades de Dios están fundadas en la idea de infinito, por lo menos en cuanto están fundadas en el método de eminencia; pero podemos recordar que hemos hablado de ciertos filósofos o pensadores religiosos que negaron que se pueda aplicar la idea de propiedades, de cualidades, a la divini-

dad, diciendo que Dios no tiene propiedades en la acepción propia del término.

Ésta es la teología negativa; y podemos encontrar ideas análogas en Kierkegaard, cuando dice que es posible decir de Dios que es, pero no lo que es. Con esta reserva, sin embargo: que él mismo nos dice que, a pesar de todo, podemos decir de Dios que es amor.

Según Kierkegaard no hay en sentido propio prueba de Dios; inclusive nos prohibiría dar pruebas de Dios; es una suerte de impiedad, nos dice, buscar o aceptar pruebas de la existencia de Dios; esto supone una duda acerca de su existencia.

Así, para Kierkegaard, como para Pascal, las pruebas de Dios carecen de valor, de realidad; son demasiado complicadas, como decía Pascal.

Kierkegaard va más lejos y dice que implican una falta de fe.

Ellos, por su parte, aceptan como base de su creencia la palabra de Dios, la Revelación. Pascal y Kierkegaard nos remiten a la palabra escrita en la Biblia. Y, sin duda, podríamos decir que en su espíritu hay una tensión entre su voluntad de aceptar esta palabra y, a veces, una no-creencia; Kierkegaard ha hablado de la no-creencia que debe subsistir siempre en el seno de la creencia; y esta tensión es la que constituye en parte el valor de su obra.

Después de haber hablado de la teología negativa y de Kierkegaard, hablaremos de filósofos que creen que se puede partir de las experiencias místicas, que contienen una revelación, pero una revelación privada; por otra parte, Pascal recurrió a tales revelaciones para llegar a la idea de Dios.

William James escribió un libro acerca de la experiencia religiosa. Su criterio final para conceder importancia a las palabras de los místicos es el de que estas revelaciones efectúan en el espíritu una especie de ampliación y de ahondamiento. Aplica a estas experiencias místicas un criterio en cierta manera pragmático.

No nos han satisfecho ni las pruebas de Aristóteles, que parten de la consideración del mundo físico, ni las dos primeras pruebas de Descartes, fundadas en lo que podríamos llamar la consideración del mundo metafísico, ni la prueba de Kant, fundada en el mundo moral, ni la prueba lógica y ontológica que Descartes fundaba en la esencia de Dios.

De tal manera, después de haber recorrido las pruebas de la existencia de Dios y de habernos detenido por un momento en

la experiencia religiosa de Pascal o en la revelación de Kierkegaard, quizás podamos retornar a las primeras palabras filosóficas pronunciadas a propósito de Dios, cuando Tales dijo que el mundo está lleno de dioses, y cuando Jenófanes, por lo contrario, de una manera complementaria mostraba el cielo y decía: hay un Dios, que es único.

A pesar de las críticas que hemos hecho de la prueba teleológica partiendo de Kant y de Bergson, podemos no obstante conservar la idea de orden en cuanto conduce a la idea de algo que rebasa las consideraciones puramente mecánicas.

Habría, pues, un orden material, cuyo ejemplo podemos encontrar precisamente en el cielo al que Jenófanes dirigía la atención, y también al que Kant hacía alusión cuando decía que hay dos cosas sublimes, el cielo estrellado y la ley moral.

Pero ahora, retornando a estas afirmaciones de Tales y de Jenófanes, después de haber visto las conclusiones de muchos otros filósofos, vemos en sus fórmulas no sólo el objeto que afirman: el mundo, el cielo, sino también la intensidad del sujeto que afirma su aspiración.

Y, por otra parte, además de este orden material, existe el orden vital que Bergson muestra en *La evolución creadora.* Dice Bergson que este orden no puede explicarse de manera puramente mecánica, ni tampoco de manera teleológica en la acepción común, no puede explicarse ni por las causas eficientes, ni por las causas finales, es una especie de impulso, de empujón.

Pero, por encima de los órdenes físico y biológico, encontramos el orden que a menudo se ha descrito como el dominio de la experiencia religiosa, y que tal vez es simplemente la conciencia exaltada y agudizada de lo que de más elevado hay en nosotros. Tal es el Uno de Plotino, que no es tan diferente del Dios que se representa Kierkegaard y hacia el que tiende la subjetividad.

Partiendo de todos estos puntos de vista diferentes, físico, biológico, mental y supramental, llegaríamos a una definición de Dios análoga a la de Alexander. Dios, dice, es la cualidad que sigue a la cualidad más alta que podamos conocer.

De esta manera, después de haber llegado con Kierkegaard a un extremo de subjetividad, encontramos de nuevo una definición más objetiva.

Quizá, el defecto de la definición de Alexander es hacernos considerar que lo que llama Dios tendrá lugar en el porvenir, después del momento en que hayamos visto todas las cualidades

salvo una, que es la suya, pero, si la idea de Dios tiene un sentido, esta realidad debe concernir también esencialmente al presente.

Y vemos entonces que en la idea de Dios tal como llegamos a describirla, y en nuestras relaciones con Dios hay, por una parte, un aspecto subjetivista, el aspecto en que insiste Kierkegaard, cuando nos dice que Dios es la realidad en la que estoy en el estado más intenso de tensión, que se define por la intensidad de mi relación con él, y, por otra parte, vemos que esta misma idea tiene un aspecto objetivo que Kierkegaard definía por el Otro absoluto, un Otro absoluto que, según Kierkegaard, es un sujeto.

Así, nuestro pensamiento se tiende entre subjetividad y objetividad, como por lo demás el de Kierkegaard se tendía entre la afirmación de que Dios existe por mis relaciones con él y de que Dios, por otra parte, es totalmente otro, es decir, sin relación conmigo. Estoy en relación con él de cierta manera y, de otra manera, es necesario que lo conciba como si no guardara relación conmigo.

De tal modo, pasamos de la cualidad a la intensidad, de la intensidad subjetiva al objeto, del objeto al sujeto.

De ahí podríamos avanzar a una interpretación del tipo de las que da Schelling, es decir: Dios no es ni esto ni aquello; a esto se ha llamado "filosofía de la indiferencia", o a una interpretación de tipo hegeliano: Dios es esto y aquello.

Pero esta oposición entre Schelling y Hegel no sería sino una imagen nueva de la oposición que encontrábamos en el *Parménides* de Platón.

En él, Platón nos ofrece sucesivamente dos interpretaciones de la unidad, cada una de las cuales, considerada en su forma bruta, se niega a sí misma.

Tendríamos el Uno que es tan puramente uno que no podemos expresarlo, ni pensarlo y que, por último, ni siquiera podemos decir que es uno, ni que es, y por otra parte, hay un Uno que es todas las cosas, que es una multiplicidad infinita.

Por el momento, no debemos tener en cuenta la manera en que Platón pasa del primero de estos "Unos" al otro, en algo que, dice, no es menos sorprendente que cada uno de los dos y que es el instante, ni de la manera en que al final de su diálogo y, por lo demás, a todo lo largo del diálogo, trata de mostrarnos que es necesario encontrar una manera de reconciliar unidad y multiplicidad; y esto es lo que hará más tarde con ayuda de las

ideas del límite y de lo ilimitado. Pero lo que queremos conservar sobre todo es la oposición de la trascendencia, que está en la primera hipótesis, y de la inmanencia que está en la segunda, y hemos de ver cómo el esfuerzo filosófico consiste en tratar de unir estas dos hipótesis, pensando a la vez que el uno está por encima de todas las cosas y en todas las cosas.

Estas dos concepciones de la unidad, inmanente una, trascendente la otra, no son opuestas; ya que cuando pensamos en Dios las unimos entre sí, pensando al mismo tiempo que Dios está por encima de todo y que vivimos, nos movemos y tenemos nuestro ser en él.

Esta dualidad, esta segunda oposición en nuestro pensamiento de Dios, podemos concebirla también diciendo que Dios es a la vez el elemento resistente, ese Otro absoluto del que habla Kierkegaard, y el elemento que une.

Es teología negativa lo que encontramos en el pensamiento de Gabriel Marcel cuando escribe: "Cuando se habla de Dios, no es de Dios de quien se habla." Pero ¿quién, por otra parte, ha hecho sentir mejor, en ciertos momentos de su *Journal Métaphysique* la realidad de la presencia en la invocación?

Habíamos encontrado ya estas dos ideas en nuestro estudio de las cosas, de las personas, de los valores y también en nuestro estudio del ser y la existencia. Aquí, en la noción de Dios, estas dos ideas en conflicto y en unión a la vez, se encuentran de nuevo, y en su punto más alto. La teología positiva y la negativa, cuando se consideran en su complementariedad recíproca, ilustran esta exaltación y esta unión de las dos nociones. En este sentido, Dios es la culminación del ser y de la existencia, tanto como la cima de la jerarquía de las cosas, de las personas y de los valores.

Estas dos ideas en conflicto se unen en la idea de Dios; teología positiva y teología negativa se completan y es el hecho de que se completan, de que están presentes al mismo tiempo, el que agudiza nuestra subjetividad, a la manera que quería Kierkegaard.

Hasta aquí, hemos tratado de captar antítesis en el interior del pensamiento de Dios y de la afirmación de Dios.

Pero también podemos captar antítesis en la afirmación y la negación de Dios, es decir, que después de las antítesis que quedan en el interior de la afirmación de Dios, podemos tener en cuenta también que hay un aspecto del pensamiento que es negación de Dios.

La cuestión es saber si esta realidad de la que hemos hablado existe o no.

En Nietzsche encontramos la voz más poderosa y activa a favor de la idea de que Dios no existe, o como dice ese pensador, que hay que hacerlo desaparecer, matarlo. Según Nietzsche estamos en un mundo sin significación, el mundo del eterno retorno, y no hay trascendencia.

Pero hay que observar que la idea de trascendencia reaparece, sin embargo, en Nietzsche en forma de la idea de superhombre, que evidentemente se contradice, en un sentido, con la idea de eterno retorno. La grandeza peligrosa de la filosofía de Nietzsche estriba en pedirnos que concibamos a la vez que todo retorna y, en este sentido, que nada es rebasado, y, sin embargo, al mismo tiempo, que hay que concebir que el hombre se rebasa a sí mismo.

La cuestión es saber si tenemos que mantener por fuerza simultáneamente en nuestro espíritu estos dos pensamientos, y Nietzsche no los mantuvo por fuerza unidos en el suyo.

¿El hombre será un día lo bastante fuerte para conservar la idea de trascendencia, pero para conservarla significando lo que la palabra precisamente significa, es decir, una ascensión, y para conservar al mismo tiempo la idea de que la inmanencia basta? No parece imposible esforzarse, en el interior de la humanidad hacia un elemento suprahumano por el que el hombre es hombre, emerger de la emergencia y en la emergencia.

¿Podemos conservar la idea de trascendencia y pensar a la vez que la inmanencia es suficiente, pensar a la vez que el hombre es valor supremo y que no es valor supremo, sino porque coloca algo por encima de sí mismo como valor supremo?

El hombre no es hombre más que si es algo superior a sí mismo, y si concibe este algo superior a sí mismo, no como un refugio, como una divinidad de los débiles, como aquella a la que Maine de Biran se dirigía a menudo, sino más bien como una fuerza que a la vez lo aplasta y lo sostiene.

Y podremos recordar las palabras de Heráclito: los dioses nacen de la muerte del hombre, y el hombre nace de la muerte de los dioses, y viven también de su vida recíproca.

Si se pregunta a un filósofo si cree o no en Dios, es preciso primero que pregunte qué es lo que se significa con la palabra Dios.

Y debe en seguida atravesar todo este bosque de afirmaciones, de dudas y de negaciones, de interpretaciones, y su creencia en

Dios, si la hay, implica todos estos momentos; sin duda existen vías más sencillas para ir a Dios; o quizá aún no irá a Dios. El camino del filósofo no es superior a los caminos más sencillos, pero tampoco es necesariamente inferior. Simplemente, no hay otros que pueda elegir.[2]

La mayoría de los problemas filosóficos, por lo menos muchos de ellos, han sido estudiados y discutidos en relación con la idea de Dios. Por ejemplo, el hecho de que se haya discutido si Dios es personal o impersonal ha llevado al espíritu humano a reflexionar sobre la idea de persona. La cuestión que se plantea en el interior de la teología cristiana de saber en qué sentido Dios es un todo, incluyendo como lo hace una multiplicidad de personas, la cuestión de la procesión de estas personas y de sus relaciones recíprocas conducen a veces a aclaraciones, y a veces a confusiones a propósito de estas ideas de personalidad y de unidad. Existe también la cuestión de saber si Dios obedece a leyes racionales o si es el origen de estas leyes racionales.

Hay también el problema de la libertad humana en sus relaciones con Dios. Hay la libertad divina a la que hemos hecho alusión diciendo que Dios crea las verdades eternas según Descartes; hay la libertad humana. ¿En qué sentido es conciliable con la omnisciencia divina? Algunos teólogos sugieren que Dios no prevé, propiamente hablando, las acciones humanas puesto que está por encima del tiempo; el término prever en el fondo no tiene sentido aplicado a Dios, si nos colocamos en el punto de vista de Dios. Dios ve un eterno presente, la cuestión es saber si esta solución permite preservar la libertad humana: tanto si prevé como si ve los actos, ¿cómo serán libres nuestros actos, si son previstos o inclusive vistos por Dios en un instante eterno? Es sabido que Bossuet, encontrando que este problema es insoluble desde nuestro punto de vista finito, afirmó que debemos conservar solamente los dos extremos de la cadena, la libertad

2 Encontraremos en el libro de Henri de Lubac preciosas indicaciones acerca de la imposibilidad, a su juicio, de una génesis de la idea de Dios; acerca de las dos formas opuestas del monoteísmo, acerca de la unión de la apuesta y del argumento ontológico, acerca de la dialéctica negativa que se aferra a los elementos burdos de la idea de Dios, acerca del conocimiento precario y oscuro siempre que tenemos de Dios. Señalemos particularmente las páginas 113 y 114: "Dios de la inteligencia y Dios de la conciencia, Dios de la revelación y Dios de la razón, Dios de la naturaleza y Dios de la historia, Dios del filósofo y Dios del místico, Dios de la tradición social y Dios de la reflexión solitaria", qué de oposiciones y qué unidad y, por último "se puede ser ateo haciendo profesión de creer en Dios y ser creyente llamándose ateo".

que experimentamos en nosotros y la idea de la omnisciencia de Dios, sin preguntarnos de qué manera se unen estas dos verdades.

Más tarde, ciertos filósofos han sostenido que hay realmente una duración inclusive para Dios y que Dios no conoce el futuro; recuperando la idea de Aristóteles, dicen que los futuros son contingentes. Es la idea del amigo de Renouvier, Lequier, que se representa a Dios como si esperara mientras el hombre delibera; "el hombre delibera y Dios espera". Por tanto, habría cosas imprevisibles inclusive para Dios; esto nos obligaría a introducir en la idea misma de eternidad la de sucesión. Algunos místicos creyeron que en cierta forma hay que preservar la noción de duración en Dios.

Esto nos llevaría a otro problema, a saber, si no hay un intermediario entre el tiempo y la eternidad; los teólogos han hecho intervenir, respecto de los ángeles, esta idea de un *aevum*, de algo que no es el tiempo pero que tampoco es la eternidad.

He ahí, pues, algunos problemas que la razón humana se ha planteado ante la idea de divinidad.

Existe también el problema de la teodicea: de la "justificación de Dios"; ¿por qué hay mal en el mundo? Leibniz distingue tres clases de mal: el metafísico, el físico y el moral. El mal metafísico es la limitación esencial de la criatura y, evidentemente, puesto que Dios ha creado, hay un mal metafísico, ya que no puede crear sino algo inferior a él, por tanto algo que encierra una imperfección o una limitación; debe aceptar esta idea de limitación. Y así queda justificado el mal metafísico. Hay el mal físico que, a menudo, es la consecuencia del mal moral y que, por otra parte, en el espíritu de Leibniz, se legitima también a veces porque puede servir para nuestra educación moral y, en tercer lugar, porque acrecentará nuestros placeres mismos. Pues, según dice, aun las más bellas melodías no dejan de tener alguna disonancia. Y, por último, hay el mal moral que proviene de nuestra libertad. Dios se encontró ante este problema: ¿crear un universo perfecto (poniendo aparte el mal metafísico), en el que no hubiera libertad, o bien un universo que podrá ser imperfecto pero en el que hay libertad? Y según Descartes, Leibniz, y muchos otros, Dios ha preferido esta segunda solución: más vale la libertad, inclusive si conduce al mal, que un universo sin libertad.

Nuestro mundo no es un mundo perfecto, es el mejor de los mundos posibles. Esta conclusión es la que discute Voltaire en su *Cándido.*

Durante gran parte de su vida Voltaire fue un optimista, y el siglo XVIII fue en gran parte un siglo optimista, pero hay un cambio violento de la opinión en este siglo que coincidió con el terremoto de Lisboa. Cierto número de filósofos rechazaron entonces la teoría de Leibniz y Jean-Jacques Rousseau se opuso a ellos desde un punto de vista análogo al de Leibniz.

Si Leibniz es un optimista podremos decir también, con mayor razón, que los panteístas lo son. Los estoicos decían que no hay nada vil en la casa del universo; también en la filosofía de Spinoza toda cosa es expresión de los atributos de Dios, y los defectos que vemos en el universo son sólo los productos del carácter parcial de nuestros puntos de vista, del carácter fragmentario de nuestras percepciones del universo.

Encontraremos la misma idea en Hegel, con el complemento de que el mal es un momento necesario en el desarrollo de la idea, que la desgracia es una etapa necesaria para la adquisición del bienestar más profundo.

Contra las teorías optimistas, en particular contra la de Hegel, se levantaron filósofos como Renouvier y William James; si todo es bueno, nada es realmente bueno, y el sentido moral (tal es la tesis de Renouvier y de James) es disminuido por una concepción monista de las cosas. Podríamos comparar su punto de vista con el de Kant, quien antes que ellos combatió la monadología de Leibniz, fundándose en la idea del pecado original interpretado como el mal radical; entre el bien y el mal, como entre todas las cosas, no hay solamente una diferencia de grado, sino una diferencia de naturaleza; y la afirmación de esta diferencia de naturaleza es esencial para mantener la moralidad. Se trata de una tesis que podríamos considerar común a Kant, Renouvier y James.

En oposición a las teorías optimistas, encontraremos las pesimistas, por ejemplo, la de Schopenhauer. Según él, la voluntad que se halla en el fondo del universo lucha sin cesar hacia fines que no puede alcanzar, y que no son, en todos los casos, necesariamente buenos, y que aun son necesariamente malos para las criaturas limitadas en las que encarna momentáneamente. Así, en cierta medida, la voluntad de la naturaleza nos engaña. Además, la voluntad se propone siempre fines, pero cuando los ha alcanzado no queda satisfecha con ellos y, sobre todo, las criaturas no son sino medios para esta voluntad de la naturaleza que trata de perpetuarse a sí misma sin prestar atención a los medios de que se vale. No obstante, hay que añadir que Schopenhauer

da un lugar a la contemplación: piensa que por el arte podemos detener este curso, siempre insatisfecho de la voluntad hacia sus satisfacciones; y podemos también absorbernos en el nirvana: de esta manera, el pesimismo de Schopenhauer no es completo.

Encontraríamos un pesimismo más completo en un filósofo como Eduard von Hartmann, en un poeta como el inglés James Thomson o en las novelas de Thomas Hardy influidas por Schopenhauer.

En cierta medida, podríamos comparar las filosofías de Schelling y de Schopenhauer, ya que para el primero hay igualmente una voluntad que es el fondo de la naturaleza. Schopenhauer insiste en la desdicha de esta voluntad, Schelling insiste en su felicidad. Como ha observado el filósofo norteamericano Royce, lo mismo que Brunschvicg, no son sino dos aspectos de una misma idea, inscrita en el registro optimista en Schelling y en el registro pesimista en Schopenhauer. "Lo que para Schelling es la marcha triunfal de la voluntad, es para Schopenhauer la serie de sus fracasos."

Podríamos observar el carácter optimista de las filosofías de Alexander y de Whitehead que ya hemos mencionado, y podríamos hablar también de un optimismo en Bergson o por lo menos en ciertos aspectos de la filosofía de Bergson. Sin embargo, esta filosofía tiene también un aspecto pesimista, en el sentido de que el impulso vital tiene sin cesar que contrariar a una parte de sí mismo, más lenta y pesada, que es la materia; para introducirse en la materia tiene que dividirse; se divide en instinto e inteligencia, y ninguno es una solución completamente satisfactoria del problema planteado. Además, la sociedad cerrada, que en el dominio del espíritu es el equivalente de la materia, es un obstáculo para la expansión libre de nuestra interioridad. Pero hay que señalar que, finalmente, Bergson piensa que el instinto y la inteligencia podrán conciliarse en lo que llama la intuición, y afirma también que existe la posibilidad de una sociedad abierta; y, en este sentido, podríamos decir que lo que predomina es el optimismo.

Hemos hablado del optimismo monadista, el de Leibniz, y del monista, el de Spinoza o inclusive el de Schelling; hemos hablado del pesimismo; habría una filosofía que rechazaría a la vez el optimismo y el pesimismo, la de William James, por ejemplo, a la que da un nombre tomado de la novelista inglesa George Eliot, el mejorismo, la afirmación de que el mundo en

sí mismo no es ni bueno ni malo, pero que mediante nuestro trabajo y nuestros esfuerzos podemos mejorarlo.

Todos estos problemas, como dijimos, han sido discutidos en relación con la idea de Dios; a causa de las tendencias religiosas de gran número de filósofos, y sobre todo porque la idea de Dios se les manifestaba como la suprema realidad y, por consiguiente, había que discutirlos en relación con ella.

Por su proximidad con esta idea, esos problemas han cobrado a menudo una profundidad que quizás no habrían podido tener de otra manera, y el pensamiento humano ha madurado en lo que podríamos llamar "medio teológico", a veces a causa de este medio, y a veces también contra este medio.

Esto no quiere decir que no deban considerarse en sí mismos estos problemas, examinarse uno tras otro, para ponerlos después en relación con lo Perfecto, lo Infinito, lo Uno, lo Absoluto, lo Trascendente.

Capítulo III

LO PERFECTO, LO INFINITO, LO UNO, LO ABSOLUTO, LO TRASCENDENTE

Lo perfecto

Descartes identifica las ideas de Dios y de perfecto; estas dos ideas estaban ya ligadas en Platón y en Aristóteles.

Hemos dicho que Leibniz pensaba que hay que demostrar que todas las perfecciones que se atribuyen a Dios son compatibles entre sí, y que decía que puede demostrarse fácilmente que están de acuerdo unas con otras.

A pesar de la concordancia de estos filósofos, podemos preguntarnos si la idea de perfección es el equivalente más satisfactorio de la idea de Dios.

Primero, se tratará de examinar el supuesto que, por así decirlo, hay en ella: a saber, la equivalencia de la verdad y del bien o del valor.

Además, se tratará de saber si la idea de perfección es tan positiva como les parecía a Leibniz y a los otros.

Aquí encontramos una oposición entre racionalistas y empiristas. Para los primeros, por ejemplo, para Descartes, la perfección va antes de la imperfección, de la misma manera que lo infinito antecede a lo finito, ya que decir que algo es imperfecto es decir que le falta algo para ser perfecto.

Sin embargo, podemos preguntarnos si la idea de perfección no está constituida contra lo que piensa Descartes, por una negación de las imperfecciones de la experiencia.

Sin duda, las concebimos como imperfecciones, como deficiencias porque hemos concebido la idea de perfección, pero esta idea misma es creada primitivamente por una negación de las imperfecciones que quizá fueron sentidas antes de ser concebidas.

Así, la idea de perfecto parece ser, gramaticalmente, la idea positiva, pero quizá es una idea seudo-positiva; quizá las realmente positivas son las particularidades de la experiencia. Así podremos decir que el racionalismo transforma aquí lo seudopositivo, es decir, lo perfecto, en un positivo real.

Hay también que subrayar que la palabra perfecto designa algo realizado y corresponde a la idea aristotélica de entelequia, es decir, de algo acabado y completado.

Con ello, nos veríamos llevados a la idea de la emergencia de lo perfecto a partir de lo imperfecto, y a separarnos de Aristóteles.

De esta manera, nos veremos llevados de nuevo a poner en duda la afirmación racionalista de que lo perfecto es anterior a lo imperfecto.

Lo infinito

El concepto de perfecto parecía ser un concepto metafísico-moral; en cambio las ideas de infinitud y de unidad están más bien relacionadas con el dominio de la cantidad, aunque parezcan negarlo.

Hemos dicho que Descartes caracterizaba a Dios como perfecto, pero al mismo tiempo como infinito: podemos decir que su filosofía tiene precisamente la cualidad de unir estas dos ideas de perfecto y de infinito.

Ahora bien, podemos observar que la idea de infinito no ha estado unida primitivamente a la idea de perfecto.

Hemos aludido ya al hecho de que para los griegos más bien iban unidos perfecto y finito que perfecto e infinito.

Sólo algunos filósofos griegos, como Anaximandro —que decía que el principio de las cosas era lo infinito—, como Melisso —que en lugar de la esfera finita concibió un todo infinito—, y como Plotino —que se inspiró en el Uno de Platón y le dio la cualidad de infinito—, han concebido el mundo o el principio del mundo como infinito.

Se ha sostenido a veces que, en Plotino, esto se debe a una influencia del pensamiento oriental (lo que parece dudoso).

Los filósofos modernos para mostrar bien la preeminencia de lo infinito han procurado distinguirlo de lo indefinido; y, partiendo de esta distinción, podemos decir que lo que desagradaba a los antiguos en el infinito era precisamente el aspecto de indefinido que tenía para ellos.

Descartes quiso separar muy claramente lo infinito de lo indefinido. Porque lo infinito no tiene ninguna limitación, mientras que lo indefinido es lo que no tiene limitación según un punto de vista particular. La serie de los números es indefinida, ya que desde el punto de vista de la cantidad no tiene fin.

Además, lo infinito es algo perfecto, en el sentido originario de la palabra perfecto, es decir, perpetuamente realizado.

Por lo contrario, lo indefinido es transición perpetua de una cosa a otra.

Esta misma oposición es la que Hegel ha traducido al hablar de un bien infinito que es el infinito de perfección; podremos decir, con palabras de Aristóteles, que lo infinito está ligado al acto, y lo indefinido a la potencia.

Descartes, partiendo de la diferencia entre lo infinito y lo indefinido, reserva el término infinito para Dios, y al espacio y al tiempo les llama más indefinidos que infinitos, aunque en ciertos pasajes les aplique la palabra infinito.

Para Malebranche y Spinoza el espacio es un atributo de Dios y se considera infinito.

Kant no considera ya al espacio y al tiempo como atributos de Dios, sino como atributos del hombre, por así decirlo, o, más exactamente, como formas con ayuda de las cuales el hombre percibe las cosas.

No obstante, Kant aplica al espacio y al tiempo la idea de infinito, como lo hacían Spinoza y Malebranche. Todo espacio finito es parte del espacio infinito. Lo que se nos da primero es el espacio infinito. Ésa es la diferencia entre las formas como el espacio y el tiempo y los conceptos. Para formar un concepto debemos partir de individuos particulares, pero por el contrario, para constituir una extensión partimos de la extensión en su generalidad.

Por lo demás, esto es verdad sobre todo en lo tocante a la "Estética trascendental", ya que en la "Analítica trascendental" muestra cómo estas dos infinitudes son construidas poco a poco por el proceso sintético del espíritu.

Así, lo que parecía ser infinito desde el punto de vista de la "Estética trascendental" se revela en la "Analítica trascendental" como constituido por el espíritu sin perder por eso su carácter de infinitud; es una infinitud construida poco a poco por el espíritu.

La afirmación de que el espacio y el tiempo son formas humanas y no formas divinas, como lo eran para Spinoza e inclusive para Newton, permite a Kant resolver las antinomias.

Kant muestra que las dos concepciones, la idea de un primer comienzo del tiempo y la idea de la ausencia de un primer comienzo son por igual impensables.

Preguntémonos si se puede decir que el momento presente va precedido de un número indefinido de momentos o de un número definido. Si el momento presente va precedido de un número finito de momentos, llegamos a la idea de una creación del mundo en el tiempo.

Kant muestra que ninguna de estas dos ideas es satisfactoria, ya que decir que en el momento presente han transcurrido un número indefinido de momentos es decir algo que no se puede comprender, pues lo indefinido nunca pudo haber sido recorrido. No habríamos podido llegar jamás al momento presente, puesto que siempre habría momentos que añadir entre los momentos ya transcurridos o antes de los momentos ya transcurridos.

Observa que si siempre podemos proseguir hacia atrás este regreso al infinito, la serie de momentos que compone el tiempo tiene por lo menos un punto de culminación, hacia adelante, es el momento en que estamos; por consiguiente, no hay ahí rigurosamente algo que iría hacia lo infinito en los dos sentidos.

El tiempo y el espacio son formas del espíritu humano y, por tanto, tenemos que preguntarnos cuáles son las relaciones de las cosas en cuanto cosas con ellos; nosotros somos los que imponemos a las cosas estas formas. Una vez que aplicamos estas formas al mundo nos vemos obligados a llegar a imposibilidades.

Reflexionando sobre las antinomias llegó Kant a su idea de que es necesario admitir que el espíritu impone las formas y las categorías a las cosas.

Si estudiamos las antinomias, particularmente las dos primeras, vemos que consisten en un conflicto, entre la idea de finito y la idea de indefinido. Ya que, por lo menos en estas

dos primeras antinomias, la idea de infinito en la acepción estricta del término, como lo vimos definido en líneas anteriores según Descartes, no está presente.

En segundo lugar, nos vemos llevados al absurdo que consiste en decir que el momento siguiente no estará precedido de un número mayor de momentos que el momento actual, ya que el mismo está precedido por un número indefinido de momentos.

Esto no tendrá solución sino diciendo que hay grados diferentes de indefinido, pero Kant no llegó a esta idea. Los matemáticos no llegaron a ella sino después de la época en que escribió Kant.

Por otra parte, si se dice que hay un comienzo en el tiempo, ¿cómo explicar que este comienzo haya sido elegido en medio de una eternidad en la que ningún momento se distinguiría del otro? Por consiguiente, el principio de razón suficiente será violado por la idea de un comienzo del mundo en el tiempo.

Kant usa argumentos análogos para probar que no es posible ni pensar que las cosas sean divisibles al infinito en el espacio, ni pensar que hay elementos últimos, es decir, átomos o mónadas. No encuentra solución a estas antinomias sino en la afirmación de que el espacio y el tiempo no son realidades, sino que son impuestos por el espíritu humano.

Entonces pueden eludirse las dificultades. Y debemos eludirlas tanto más cuanto que las antinomias provienen de una aplicación de las ideas de espacio y de tiempo al mundo. Acabamos de ver que estas ideas no deben aplicarse a algo independiente de nosotros.

Por otra parte, la idea de mundo como unidad de los fenómenos es una idea que nunca podemos constituir y acabar. En la idea de mundo encontramos la idea de una totalidad completa que podríamos realizar. Hemos rechazado esta idea y por consiguiente hemos demostrado de dos maneras que el problema no debe plantearse en la forma en que venía haciéndose.

Para encontrar de nuevo lo infinito habrá que abandonar el dominio de la razón teórica, y abordar el de la razón práctica, y sólo a partir de lo que nos dirá la razón práctica podremos resolver las antinomias, de las que hemos hablado aquí, las dos antinomias que versan sobre la libertad humana y sobre Dios.

Kant había dicho que en las dos primeras antinomias la afirmación y la negación son falsas, pero, en cambio, que en las

dos últimas antinomias la afirmación y la negación son verdaderas.

Por ejemplo, somos absolutamente determinados en el mundo de los fenómenos, pero somos absolutamente libres, en cuanto somos en el mundo de los noúmenos.

Por tanto, encuentra dos soluciones, según se trate de las dos primeras antinomias que se aplican al mundo, o de las dos últimas antinomias que se aplican a nosotros mismos y a Dios, y, además, que permiten, con ayuda de lo que dirá la razón práctica, afirmar la presencia de algo que nos hace pasar más allá de los fenómenos.

Los filósofos postkantianos se verán colocados ante este problema formulado por Kant mejor de lo que había sido formulado nunca antes, aunque se haya encontrado presente igualmente en Aristóteles y en Leibniz.

Hegel verá la infinitud en el paso mismo de un término de la alternativa al otro. No puede adoptar la solución de Kant, ya que condena su separación entre dos dominios, el de los fenómenos y el de los noúmenos. No quiere que se separen el espíritu y las cosas. La vida misma del espíritu es la que constituye las cosas, y es el movimiento constante e infinito del espíritu el que explica y el que es el movimiento del mundo.

Pero la idea de infinitud no puede concebirse verdaderamente sino por oposición a la idea de finitud. Habrá en el espíritu un paso de lo finito a lo infinito, de lo infinito a lo finito, paso que también es infinito. Es decir, que se repite infinitamente. Aquí, las antinomias dejan de ser dificultades y se convierten en expresión particular del movimiento eterno de la idea eterna.

Así, podríamos decir que Hegel eligió a la vez las tesis y las antítesis de Kant y en su unión descubre la vida del espíritu. Pero a esta solución se oponen filósofos como Renouvier.

Schelling había escogido lo infinito y Hegel la unión de lo finito y lo infinito, Renouvier, en cambio, opta por lo finito. En efecto, piensa que las teorías de Hegel y de Schelling son panteístas, y que, por eso mismo, conducen a la destrucción de la libertad humana, de la personalidad y de la distinción entre el Bien y el Mal. Pues si el espíritu y el mundo unidos, amalgamados de alguna manera, constituyen las únicas realidades, todo momento de la vida de este espíritu que es al mismo tiempo mundo, será racional, quedará justificado. Es la fórmula de Hegel: lo real es racional y lo racional es real.

Así, según Renouvier, si nos encontramos frente a las antinomias de Kant, lo que debemos elegir son las tesis, es decir, hay que elegir siempre lo finito, ya que las doctrinas de lo infinito nos llevan a la negación de la persona y a la afirmación de la cosa.

A estas doctrinas, bien panteístas, bien materialistas, las llama filosofías de la cosa. Y su filosofía, a la que a veces llama personalismo, es la que es verdaderamente filosofía de la persona, porque es afirmación de lo finito.

Lo que sobrentiende Renouvier es una determinada afirmación acerca de lo real: a saber, que las cosas pueden siempre ser numeradas, que no existe lo indefinido y, con mayor razón, lo infinito en la realidad, que las cosas están sometidas a lo que Renouvier llama la ley del número.

Encontraremos de nuevo la influencia de la filosofía de Renouvier en William James cuando, aun en oposición a Hegel, afirme su pluralismo y sostenga que lo discontinuo, lo finito, es esencial al universo.

Mientras James se proclamaba discípulo de Renouvier, otro filósofo norteamericano, Royce, se proclamaba discípulo de Hegel, pero dando una nueva definición de lo infinito, inspirada en las matemáticas modernas. Lo infinito, dice, es un sistema autorrepresentativo. Si queremos tener una idea de lo infinito, tenemos que representarnos, por ejemplo, en esta sala, un mapa del universo, en el que esta sala misma estará representada en un cierto lugar, y en esta sala, el mapa, y así hasta el infinito. No hay nada en nuestro pensamiento que diga que tal autorrepresentación no sea posible y ahí tenemos lo infinito. El mundo, en este sentido, es infinito.

Añade a esto la idea de que hay una sociedad de los espíritus concebida a la manera de Leibniz, y que esta sociedad de los espíritus constituye, en cierto modo, en su libertad misma, a Dios. Su sistema plantea muchos problemas, pero vemos cómo, en su raíz, se halla esta nueva definición de lo infinito que encontramos también empleada para otros fines en la filosofía científica y matemática de Bertrand Russell.

Si hemos visto a Renouvier criticar a Kant porque ha optado por no elegir, en dos casos por lo menos, entre las tesis y las antítesis, podemos ver a Brunschvicg condenar a Kant, porque ha puesto al mismo nivel tesis y antítesis, en lugar de elegir las antítesis.

Tenemos, pues, la oposición de dos formas de pensamiento,

una que condena a Kant por haber decidido no elegir entre lo finito y lo infinito y la otra que lo condena porque ha otorgado un lugar a lo finito, siendo que el movimiento del espíritu es siempre indefinido.

Según Brunschvicg, Kant, influido por sus ideas religiosas y por las ideas metafísicas heredadas de Leibniz no se atrevió a llegar hasta el término de su pensamiento. Su pensamiento es que hay un Yo trascendental que constituye a la experiencia simplemente por la serie de sus pasos, y esta serie es indefinida, de manera que tenemos que admitir, por difícil que sea su aceptación por parte de un espíritu influido por la filosofía clásica, la idea de una regresión indefinida en el tiempo, la idea de una divisibilidad indefinida en el espacio. Habrá una red de la experiencia, constituida poco a poco por esta actividad incesante del espíritu. El error de Renouvier, según Brunschvicg, consiste en haberse representado de manera demasiado realista a la persona. La persona, en su punto más alto, está siempre abierta a la generalidad racional y a la generosidad moral.

Pero esto debe completarse por el hecho de que la raíz de este indefinido es el espíritu que Brunschvicg concibe siempre a la manera de Spinoza y de Fichte, es finalmente el espíritu como creador de lo indefinido, porque él mismo es infinito.

Hay otro filósofo que se opone a Renouvier, Bergson. Y se opone igualmente a Hegel, a Kant y a Russell.

Según Bergson, las formas infinitas, el espacio y el tiempo del entendimiento kantiano no corresponden a la realidad, o no corresponden a esta clase de realidad decaída que proviene del descenso del impulso vital a la materia.

Por tanto, tenemos ahí una oposición tan firme como la de Brunschvicg al pensamiento de Renouvier, pero totalmente diferente en su principio.

La relación entre lo finito y lo infinito puede comprenderse, según Bergson, partiendo de los sofismas de Zenón de Elea. El análisis del movimiento en momentos separados implica una suerte de falsificación del movimiento real. El movimiento de la flecha es algo indivisible. Si lo dividimos, tendremos dos movimientos y ya no uno. El movimiento es algo infinito y absoluto.

Lo que los eleatas han hecho en su crítica del movimiento es lo que la inteligencia hace siempre en presencia de las totalidades continuas que tenemos ante nosotros.

Vemos así la relación profunda entre las dos ideas de finito

y de indefinido. Si separamos como la inteligencia separa, hay un número indefinido de puntos de vista finitos. Reuniremos un número tan grande de puntos de vista finitos que podremos, a modo de ensayo, tratar de igualar el movimiento real; pero no llegaremos nunca. Y es que los puntos de vista que adoptamos sobre el movimiento son siempre algo exterior a éste, y el movimiento visto desde el exterior ya no es el movimiento en su absoluto.

Llegamos a la idea de que la verdadera infinitud es la interioridad. Hegel dijo tal vez algo semejante, pero la infinitud de Hegel es racional. Es la integración de ideas en totalidades cada vez más amplias, mientras que la infinitud de Bergson es sentida. De tal manera, según Hegel la infinitud se capta mediante una noción y según Bergson por una intuición.

Vemos cómo Bergson se opone a la vez a Kant, Hegel, Renouvier y Russell.

Hemos dicho que William James fue influido por Renouvier, pero en el curso de su meditación cayó bajo la influencia de Bergson, y en sus últimas obras trató de unir estas dos doctrinas contradictorias. Querría que pensáramos a la vez que el mundo está hecho de discontinuidades y que éstas son discontinuidades, valga la expresión, de continuidades. Lo que tenemos ante nosotros son bloques continuos de duración que se suceden unos a otros de manera discontinua, de manera que siempre habrá lugar a la vez para lo continuo y para lo discontinuo, y podremos intentar la unión de estas dos doctrinas opuestas.

Si lanzamos la mirada sobre el desarrollo de estas filosofías y la actitud que adoptan ante las antinomias kantianas, vemos que Hegel intenta unir tesis y antítesis, que Renouvier elige las tesis, Brunschvicg las antítesis y Bergson de nuevo las tesis, pero de manera totalmente diferente a la de Renouvier.

Bradley, aunque siga a Hegel en cierta manera, ofrece una solución diferente, semejante en ciertos aspectos a las de Bergson y de James. Para él, todas las dificultades que se presentan provienen de la manera en que el espíritu humano concibe las cosas. Los dos términos de la antinomia kantiana, tanto las tesis como las antítesis, son falsos porque la realidad es una totalidad y no puede traducirse ni en una suma de términos finitos, ni en un movimiento indefinido. El espíritu humano descompone la realidad y luego se esfuerza en recomponerla, pero nunca llega a hacerlo, precisamente porque la realidad es una

y está por encima de todas las relaciones. El problema que hemos planteado, entonces, estaría mal formulado, ya que lo plantea el espíritu que traduce en términos de relación algo que está situado en un nivel diferente del de las relaciones. Bradley niega el planteamiento mismo del problema. Todos los problemas planteados por Kant y a partir de Kant no han sido formulados sino a causa de la naturaleza finita del espíritu humano que piensa solamente en relaciones.

Sin embargo, existirá siempre este esfuerzo del espíritu humano y habrá siempre, si se ofrece al espíritu humano lo que finalmente le ofrece Bradley, es decir, un absoluto situado más allá de las relaciones, una especie de protesta, precisamente la expresada por Renouvier y por James.

A pesar de todo, para decirlo con las palabras de Blake, hay particulares finitos; si añadimos que en el fondo tienen un valor infinito, entonces podemos volver a encontrar desde este punto de vista una solución harto análoga a la de Hegel. Hay una unión sentida, por así decirlo, de lo finito y lo infinito.

Pero después de haber dicho que estos dos términos no deben ser empleados —a esto tendía Bradley— podríamos decir que hay que mantenerlos en su tensión recíproca, y que esta tensión misma revela la naturaleza del espíritu humano y también la naturaleza del objeto del espíritu humano como unión de finito y de infinito. Convendría mencionar la idea de Einstein según la cual el mundo, siendo una esfera, es a la vez finito e infinito; así, el pensamiento retorna a una idea de Parménides.

LO UNO

La existencia suprema fue caracterizada muy pronto como unidad. Jenófanes es el primer filósofo que insistió en esta idea de unidad, y Parménides sacó las consecuencias de la visión de Jenófanes.

En el *Parménides,* Platón examina lo que llama la tesis de Parménides. Recordamos que en una primera hipótesis Parménides presenta a Sócrates un Uno superior a toda distinción, superior a toda atribución, de manera que ni siquiera puede decirse que existe.

En una segunda hipótesis, Parménides muestra un Uno que es pura multiplicidad, puesto que es un Uno que es, y hay que admitir que entre la idea de Uno y la de ser hay una comunicación, y si hay una comunicación entre la idea de Uno y la

idea de ser es necesario también que haya una comunicación entre esta comunicación y cada una de estas dos ideas, y así hasta el infinito.

Ahora bien, Platón niega cada una de estas dos primeras hipótesis. Se trata de ir más allá de una pura unidad y de una pura multiplicidad, se trata de ir hacia la idea de una unidad que es esencialmente unidad de multiplicidades.

Así justifica la teoría de las ideas. Una idea es una totalidad que comprende particularidades y que en cierta manera domina sobre ellas.

Por esta vía parece Platón lanzarse en el *Parménides* y se lanza en el *Filebo.* Lo esencial del problema filosófico, nos dice en el *Filebo,* es llevarnos a ver que hay una unidad rica, totalmente diferente de la unidad de la primera hipótesis, una unidad que comprende diversidades en su interior, pero que se distingue también de la unidad de la segunda hipótesis porque comprende sus diversidades de manera organizada.

Si rastreamos la idea de Uno en la historia de la filosofía encontramos a Aristóteles, que no se opone menos a los eleatas que su maestro Platón, y que los trata con menos consideración que él.

Sobre todo, lo que dice a propósito del Uno es que el uno es susceptible de gran número de significaciones. Podríamos decir que la idea misma de uno no es una. No tiene sino una unidad de analogía. Hay una multiplicidad de unidades.

Podríamos comparar el análisis de Aristóteles, a este respecto, con el de William James; en su libro titulado *Pragmatismo,* insiste en la diversidad de la idea de unidad. Las cosas pueden ser unas por su esencia, por el empleo que hagamos de ellas, por su origen, pero la idea de uno no es una idea una.

Si continuamos esta rápida revista veremos a los neoplatónicos influidos por la primera hipótesis del *Parménides* que ponen en relación con la idea del Bien en los libros VI y VII de la *República;* y que, contrariamente a la interpretación que dimos hace un momento del *Parménides* de Platón, dicen que es en esta primera hipótesis donde se halla el secreto de la metafísica platónica, es decir, que hay un Uno supraesencial y absolutamente Uno.

Pero, al mismo tiempo, estos filósofos, en su teoría del espíritu, del *Nous* nos dan la idea de una unión de la unidad y de la multiplicidad, inferior al uno, pero que, por lo menos en ciertos momentos de éxtasis, puede tocarlo.

Así, encontramos allí lo análogo a la primera hipótesis del *Parménides*, y también lo análogo a la cuarta hipótesis, es decir, a la unidad de la multiplicidad y la unidad, colocada una por así decirlo bajo la otra.

De los neoplatónicos podemos pasar a los místicos influidos por ellos, como Dionisio el Areopagita que nos muestra que hay una unidad absoluta, inefable, a la que no podemos atribuir predicado y que será la divinidad en su esencia más secreta.

Después de haber hablado de la influencia de los neoplatónicos en los místicos podríamos mostrar, por otra parte, la influencia de su teoría del *Nous*, como multiplicidad organizada, en la filosofía de Leibniz.

Volvemos a encontrar los mismos problemas en los filósofos que han sucedido a Kant y en la oposición entre Schelling y Hegel. Schelling trata de constituir lo que llama una filosofía de la identidad, trata de encontrar detrás del espíritu y de la naturaleza algo que sería la unidad de ambos.

Hegel critica a Schelling, porque de esta manera no se puede llegar sino a una unidad abstracta, a una unidad que niega toda diferencia y que, dice Hegel, es semejante a una noche en la que toda distinción desaparece.

Sería algo análogo al Uno de la primera hipótesis del *Parménides* y al Uno de los místicos. Es necesario, dice Hegel, llegar a una unidad que no está opuesta a la multiplicidad, pero que la incluye y que, por síntesis cada vez más ricas, se mueve hacia una unidad más completa.

Así, encontramos en Hegel lo análogo de las conclusiones de Platón en el *Parménides* y en el *Filebo*.

Frente a esta idea de lo Uno podemos preguntarnos si, poseyendo un carácter que es siempre más o menos aritmético, es capaz de expresar la realidad más alta.

Sin duda los filósofos que utilizan esta idea de unidad para caracterizar lo absoluto y Dios quieren rebasar este nivel aritmético, pero a pesar de todo queda algo insuficiente en la idea de unidad, tanto más cuanto que no tiene sentido sino por oposición a la idea de multiplicidad.

Podemos preguntarnos qué pensamos de las diferentes teorías acerca del número de realidades en el universo; nos encontraremos en presencia del monismo, del dualismo y del pluralismo.

Todas estas doctrinas parecen estar, justo porque tratan de enumerar el universo, en un nivel cuantitativo, y quizás sola-

mente si las elevamos a un nivel cualitativo podremos ver su valor real.

El dualismo es una de las formas más primitivas en que el mundo se le ha aparecido al hombre. La visión de las dualidades en la experiencia del día y de la noche, de la vigilia y el sueño, del bien y el mal, todo esto nos sugiere muy naturalmente la idea de que en el fondo del universo hay dos realidades opuestas.

Con aspectos diferentes, esta idea de dualidad ha permanecido en la mayoría de las filosofías. En Platón encontramos la distinción entre sensible e inteligible, entre las ideas estables y el flujo del devenir, entre el alma y el cuerpo, entre el límite y lo ilimitado. En Aristóteles tenemos la distinción entre la forma y la materia, entre la potencia y el acto. En Descartes, entre el pensamiento y la extensión, en Kant, la distinción entre el mundo de los fenómenos y el de los noúmenos, y también la distinción entre forma y materia; en Bergson, la distinción entre la vida y la materia, entre la memoria y la extensión, entre la duración y el espacio, entre la sociedad abierta y la sociedad cerrada. Y aun en filósofos como Whitehead que quieren oponerse a lo que llaman estas bifurcaciones en la realidad, vemos que se producen.

Whitehead rechaza la distinción cartesiana de pensamiento y extensión, pero la sustituye con otra distinción, y para decirlo con sus palabras, con otra bifurcación, la que según él existe entre la esencia y la existencia.

Es la misma distinción que encontraremos en filósofos como Russell. Volviendo a una especie de platonismo, colocan el mundo de las esencias por encima del de las existencias.

No podemos hacer un juicio general del dualismo, ya que cobra formas muy diversas, pero lo que podemos decir es que las oposiciones que muestra en el espíritu humano y en el universo son el punto de partida mismo de la reflexión.

En un libro reciente sobre el dualismo, Simone Pétrement ha sostenido que las filosofías dualistas son más verídicas que las otras; mientras que una filosofía como el monismo trata de resolver el problema, el dualismo trata de plantearlo y de conservar la dificultad en toda su agudeza.

En cuanto al pluralismo, éste es en sí mismo una especie de protesta contra el monismo, es un rechazo de este último; y, de nuevo, vemos que lo importante aquí no es tanto la afirmación de muchas realidades cuanto el sentimiento en que se

apoya esta afirmación, es decir, el sentimiento de una riqueza de la realidad, de una irreductibilidad de lo concreto, que no puede resolverse en conceptos, y la idea también de que el porvenir es algo que no puede construirse a partir del pasado.

Ya que, por lo común, el pluralismo está ligado a otra doctrina a la que se ha dado el nombre de temporalismo, que afirma que el tiempo es algo real, es decir, ya que esto parece esencial para afirmar la realidad del tiempo, que el porvenir es irreductible, que no puede adivinarse a partir del pasado.

Si recordamos lo que hemos dicho a propósito de lo infinito y de lo finito, podremos ver en qué sentido el monismo, como afirmación de lo infinito, y el pluralismo, como afirmación de una multitud de finitos, pueden ser en un sentido compatibles el uno con el otro.

Lo importante no es cada una de estas teorías en su carácter estático, o en su fórmula definida, sino el esfuerzo del espíritu humano cuya expresión son. El dualismo es la expresión del elemento de tensión y de oposición que hay en el alma humana. El pluralismo es el respeto por los particulares en su diversidad. El monismo es el esfuerzo hacia lo que hay de infinito en cada uno de estos particulares y en lo que es el conjunto.

El sentido de la diversidad, de la dualidad y de la unidad presente en cada uno de estos sistemas es en todos ellos precioso, y es en la unión de estas tres ideas de diversidad, de dualidad y de unidad, más que en el mantenimiento de una de ellas por separado, donde podemos encontrar la verdad de este movimiento.

LA IDEA DE ABSOLUTO

Lo primero que pondremos de relieve a propósito de la idea de absoluto es que, originalmente, significa lo que está separado. De esta manera, Heráclito presenta el *logos* como algo separado de todo lo demás. De esta manera, podemos decir que el Uno de la primera hipótesis de Parménides está separado y en este sentido es absoluto.

Lo mismo es válido respecto de la cosa en sí de Kant, y de lo que Kierkegaard llama el Otro absoluto. Es notable que esta palabra "absoluto" que originalmente significa separado haya llegado poco a poco a significar la realidad que comprende todas las demás realidades, o más bien que comprende, por así decirlo, todas las ilusiones, puesto que todo lo que no es absoluto es ilusión y la única realidad es lo absoluto.

Tal es el absoluto descrito por Parménides en forma de una esfera perfecta y tal es también el absoluto de Hegel o de Bradley.

Por tanto, tenemos una especie de conflicto con la idea misma de absoluto, un conflicto entre lo absoluto como separado y lo absoluto como incluyente y comprensivo.

Nuevamente, desde este punto de vista, vemos el interés del *Parménides* de Platón, del que podríamos decir que describe esta lucha entre estos dos absolutos, el absoluto de la primera hipótesis, el absoluto absolutamente separado y el absoluto de la segunda hipótesis y de las que dependen de ella, que es un absoluto incluyente y comprensivo. A partir de este diálogo, podemos concebir lo absoluto como separado absolutamente de las cosas o como unión de todas las cosas, tal es la segunda hipótesis.

Lo absoluto considerado como separado es el que vemos en ciertos momentos, en el propio Platón, en la *República*, cuando muestra al bien por encima de toda esencia y de toda existencia. Naturalmente, esta separación no es completa, en el sentido de que todo proviene del Bien. No obstante el Bien es un principio separado de todo.

Y desde Platón, vemos a este pensamiento de la unidad separada de todo, trasmitirse a los neoplatónicos y luego a los místicos cristianos; volvemos a encontrar esta idea en filósofos como Kierkegaard, cuando habla de Dios como del Otro absolutamente diferente, como del Otro absoluto.

Podríamos mostrar el lugar de la idea de absoluto en el origen de las antinomias kantianas; ya que lo que explican las antinomias es que nuestro espíritu trata de poseer la totalidad del sistema de las condiciones de lo real, pero no llega a poseerla; es el conflicto entre nuestra necesidad de un absoluto y nuestra tendencia a pasar siempre de condición a condición lo que explica el conflicto que ya hemos visto en la fuente de las antinomias de Kant.

Tenemos una serie de filósofos que conciben más bien lo absoluto como el conjunto de las relaciones. Lo absoluto será el conjunto de todos los relativos. Podríamos decir que quien ha enunciado más claramente esta idea es Hegel.

Kant y Hamilton han negado que lo absoluto sea cognoscible; ya que conocer es siempre poner en relación, lo absoluto no se podrá conocer.

Según Hegel, que trata de escapar a esta dificultad planteada por el sistema kantiano, lo absoluto sin duda se opone a toda relación particular, pero él mismo es la totalidad de las relaciones.

Tenemos, por una parte, relaciones que son apariencias, y, por otra parte, lo absoluto, que es la trasmutación, de una manera que no podemos representarnos, de las apariencias en una realidad que no conocemos.

Y llegamos aquí a la idea absolutamente contraria a la de lo absoluto como separado: es decir, a la afirmación de lo absoluto como incluyente, como la realidad más fundamental a partir de la cual todas las demás realidades no son sino abstracciones.

Volvemos a encontrar esta idea de lo absoluto en la filosofía de Bradley, que no es, por así decirlo, sino una formulación más estática de lo absoluto hegeliano; ya que para Hegel lo absoluto se realiza en el transcurso de la historia de la humanidad. Bradley, remontándose, valga la expresión, de Hegel a Parménides, opone la esfera de las relaciones, la de lo relativo y la de lo absoluto. Podríamos decir que, por una especie de paradoja, encontramos en Bradley una unión de estos dos sentidos de lo absoluto; ya que en el sistema de Bradley este conjunto de las relaciones rebasa todo lo que podemos concebir, por consiguiente está completamente separado de todo lo que conocemos, ya que todo lo que conocemos no son sino apariencias. Hasta tal punto que podríamos, para oponerlo al sistema de Bradley, volver a tomar un argumento que Platón aduce en el *Parménides* contra la teoría de las ideas en cuanto ésta separa radicalmente las ideas de las cosas (contra su propia teoría de las ideas, o contra la teoría de las ideas que había enunciado Sócrates), a saber, que no hay comunicación posible entre el mundo inteligible y el mundo sensible. Bradley ha constituido un absoluto absolutamente separado del mundo sensible. Así, por una especie de dialéctica, vemos aquí que, a partir de la segunda acepción de la palabra absoluto, tal como la formuló Hegel, retornamos en cierto sentido a la primera.

Volvemos siempre a la misma observación. El término absoluto tiene dos significaciones, y el interés metafísico de este término, la importancia de este término, se debe en parte a esta ambigüedad, a este juego de significaciones, a este doble requerimiento de separación y de inclusión, a este reflejo de sentidos.

LO TRASCENDENTE

A propósito de la idea de trascendencia podríamos hacer observaciones análogas a las que hicimos a propósito de la idea de Absoluto. Pero aquí nos encontramos en presencia no de una

palabra que significa primero una cosa: lo separado, y luego su opuesto: lo que incluye todo, sino de una palabra que significa primero un movimiento y que llega a significar el término al que se dirige el movimiento.

Podríamos sostener que entre las primeras apariciones de la idea de trascendencia podemos colocar la frase de Heráclito, cuando dice que el *logos* está absolutamente separado.

Luego, podríamos hablar del Bien de Platón como lo concibe en los libros VI y VII de la *República,* por encima de la esencia y de la existencia, y que es imposible de mirar con los ojos abiertos, pues nos ciega su visión.

Por lo que hace a la significación de la palabra trascendente será interesante referirse a Aristóteles y a los filósofos escolásticos que lo han seguido, puesto que colocaban por encima de nuestros conceptos un cierto número de conceptos muy generales como los de Uno, de Verdad, de Bien, a los que llamaban los trascendentales, y que rebasan la esfera de nuestro pensamiento ordinario, se ven en todos nuestros pensamientos y tienen significaciones análogas en diferentes universos de este discurso, pero no pueden reducirse a una sola cosa. Tales son los trascendentales.

Encontraremos en Kant, con otra forma, la idea de transcendental. Habrá que distinguir, al hablar de la filosofía kantiana, dos ideas de lo trascendente totalmente opuestas.

Existe lo trascendente prohibido al pensamiento humano. Éste debe permanecer, por lo menos cuando se trata de la razón teórica, en el marco de la experiencia, y cuando rebasamos este marco hacemos necesariamente sofismas y paralogismos.

Pero, por otra parte, hay la especulación trascendental, que es la que concierne, precisamente, a la posibilidad de este mundo de la experiencia en el que tenemos que movernos; el mundo de la experiencia debe tener una justificación en las leyes de nuestro espíritu, y el estudio de las leyes del espíritu, en cuanto funda el mundo de la experiencia, es precisamente el estudio de lo trascendental.

Es necesario que la metafísica pase del estudio de lo trascendente al estudio de lo trascendental, es decir, del estudio de un mundo que sería supuestamente exterior a las condiciones de la experiencia al estudio de las condiciones mismas de esta experiencia, lo que es propiamente lo trascendental.

En las filosofías contemporáneas, el empleo de la palabra trascendente se deriva en gran parte de Kierkegaard. Éste con-

cibió un absoluto sin relaciones con el resto de las cosas, pero con el cual debemos estar en relación. Y ésa es la raíz de las paradojas de Kierkegaard. Debemos estar en relación con algo que no admite relaciones.

Pero, a decir verdad, lo trascendente posee no obstante una relación con las demás cosas, aunque esta relación no la explicite comúnmente Kierkegaard, ya que para él este trascendente es Dios, y Dios es amor. Así, mediante la idea de amor, vemos que lo trascendente no está, a pesar de todo, completamente separado, como parecía al principio.

A partir del empleo que hace Kierkegaard de la palabra podemos comprender su empleo en Jaspers, por una parte, y en Heidegger, por la otra.

Para Jaspers, más allá de la esfera de los hechos observables científicamente, y más allá aún de la existencia tal como la "aclara", como dominio de la comunicación y de la historia, está lo trascendente, que no podemos abordar sino viendo sus signos o sus símbolos en las cosas.

Por tanto, será muy difícil hablar de lo trascendente. Ya es muy difícil hablar de lo existente. Si ya lo existente es informulable, lo trascendente lo es todavía más, y no podremos ver sino algo así como imágenes de lo trascendente. Lo trascendente nos habla en enigmas.

Hay que señalar que en Jaspers hay otro sentido de la palabra trascendente. Indica el movimiento de nuestro pensamiento en cuanto va a lo trascendente, en la primera acepción de la palabra.

Y es este segundo sentido el que encontramos en primer plano en Heidegger y en Sartre; observamos el fenómeno de que ahora no se entiende ya el vocablo trascendente como si significara el término hacia el cual va el movimiento, sino significando el movimiento mismo de trascendencia.

En la historia de la palabra "trascendencia", y de esa cuasiinversión de sentidos que caracteriza a esta historia en la filosofía contemporánea, por oposición a las filosofías precedentes, hay que hacer un lugar especial a la fenomenología de Husserl. Ya que quizá a partir de él la palabra ha recobrado su antiguo sentido según el cual designa más el movimiento por el cual alcanzamos el término situado fuera de nosotros que el carácter de este término. Así, actualmente, diremos que trascendemos hacia el mundo, hacia los seres distintos de nosotros, hacia las cosas; pero, ya que hablamos de Husserl, hay que poner de

relieve la manera en que distingue dos posiciones del problema de la trascendencia y en que trata de arrojar luz sobre este problema mediante esta distinción. Según él, se llama trascendente tanto a lo que es exterior a nosotros como a lo que no se nos da de manera evidente; y se produce una especie de confusión o de endósmosis entre estos dos sentidos, de manera que se habla de conocimiento trascendente respecto de conocimientos que no son dados de manera evidente. Pero, según él, si admitimos que lo dado no es dado de manera evidente, podemos admitir más fácilmente posibilidades de trascendencia. La filosofía clásica, por su identificación entre lo real y lo que es cierto apodícticamente contribuyó, justo por su voluntad de simplificación, a complicar el problema.

La distinción que acabamos de hacer contribuye a aclararlo, pero sin duda hay que ir todavía más lejos; según Husserl, hay que rebasar inmanencia y trascendencia. ¿No es la trascendencia un carácter inmanente que se constituye en el interior del ego? Husserl llega a hablar de una trascendencia inmanente.

Disentiremos de Husserl a este respecto y no adoptaremos esta expresión que haría desaparecer demasiado rápidamente la idea misma de trascendencia. No obstante, no es menos cierto que hay que ir sin duda más allá de las dos ideas de trascendencia y de inmanencia.

A menudo se ha reprochado a Heidegger y a Sartre su empleo de la palabra trascendencia, pues se dice que lo trascendente sólo puede aplicarse a Dios. Pero Heidegger tiene un argumento a favor del sentido que le da, a saber, que es el sentido primero y más auténtico de la palabra trascender.

Trascender es ir hacia, ascendiendo. Por tanto, no es Dios el trascendente, es siempre el existente el que trasciende, es decir, el que efectúa este movimiento de trascendencia.

Esto no quiere decir que no haya un término al que podamos llamar trascendente, en el sentido clásico de la palabra, sino que quiere decir que no tenemos el derecho de acusar a Heidegger y Sartre de darle a la palabra un sentido nuevo, ya que entienden la palabra en su acepción probablemente más auténtica.

A decir verdad, se podría hacer toda una historia con las diferentes acepciones que la palabra trascendente ha tenido en el curso de la evolución de la filosofía.

Lo que podemos conservar de estas ojeadas a la historia de la palabra es que así como vimos que la palabra absoluto designa dos cosas muy diferentes, lo absoluto como separado, y lo abso-

luto como unión, vemos aquí que la palabra trascendente designa igualmente dos cosas diferentes, a saber, el movimiento y el término hacia el cual tiende el movimiento. Y así como habíamos dicho que uno de los intereses, uno de los valores de la palabra absoluto proviene de esta especie de ambigüedad, podríamos decir que uno de los valores de la palabra trascendente proviene de una ambigüedad no semejante sino análoga. La palabra trascendente, en su significación ambigua, significa a la vez el término casi inalcanzable de nuestro pensamiento y de nuestro esfuerzo de pensar y también el esfuerzo mismo hacia este término.

En Heidegger podremos encontrar expresiones como éstas: trascendemos hacia el mundo, trascendemos hacia los otros, trascendemos hacia el ser, ya que lo propio del hombre, según él, es ser un ser ontológico, es decir, un ser que se plantea la cuestión del ser, trasciende hacia el ser. Por último trascendemos a partir de la nada.

Hay cuatro sentidos de la palabra trascendencia en Heidegger. Podemos añadir un quinto, ya que siempre estamos tendidos hacia el porvenir. Heidegger dice que trascendemos sin cesar hacia nuestro porvenir y nuestras posibilidades. Tenemos, por tanto, cinco sentidos de la palabra trascendencia y en Sartre encontraremos sentidos análogos.

Podríamos plantear un problema a propósito de las relaciones entre lo trascendente y lo inmanente.

El término inmanente se opone al de trascendente, pero no hay oposición necesaria entre los objetos de estos términos.

Por ejemplo, el Dios del judaísmo o el Dios del cristianismo es ciertamente algo que se representa como trascendente; y sin embargo, según nos dice San Pablo, es algo en lo que vivimos y nos movemos. Podríamos decir que somos inmanentes a él, y en cierta manera él es inmanente a nosotros, a la vez que nos trasciende.

El problema que se planteará a propósito de la idea misma de trascendencia será el de saber si podemos conservar a la vez las dos acepciones del término, y también será saber si el movimiento de trascendencia implica la idea de un término irreductible a nosotros y que nos trasciende.

¿Acaso esto, que se concibe o siente como si nos trascendiera, es independiente de nuestro espíritu, o es una propiedad del espíritu humano proyectar por encima de él lo que podríamos llamar su punto más alto?

Si se admite este último término de la opción, la idea que el espíritu humano puede proyectar por encima de sí su punto más alto, podríamos decir, en cierta manera, que se ha trascendido la trascendencia y retornado a la inmanencia.

Pero, si pensamos esto, corremos el peligro de no tener conciencia ya de que esta trascendencia exista realmente; teniendo demasiada conciencia de este movimiento de proyección, corremos el peligro de perder el valor de la trascendencia.

Así, la respuesta a esta cuestión, si se elige el último término de la opción, y si se tiene demasiada conciencia, si se elige demasiado explícitamente, corre el riesgo de destruir el valor y lo que constituye el fondo mismo del problema.

Si lanzamos ahora una mirada sobre los términos que hemos estudiado: lo perfecto, lo uno y lo infinito, lo absoluto y lo trascendente, vemos que quizá el término de perfecto, a causa de sus implicaciones racionalistas y morales no es satisfactorio para caracterizar este principio, que, por lo demás, tratamos en vano de caracterizar.

En cuanto a los términos de infinito y de uno, a causa de su carácter matemático, por lo menos en su origen, se revelan también sin duda como insuficientes.

Quedan los dos términos de absoluto y de trascendente y hemos visto sus conflictos y sus ambigüedades.

Pero, a pesar de lo que hemos dicho de lo infinito y de lo uno, podemos decir que puede considerarse que estas ideas dirigen nuestro espíritu hacia el valor inexpresable de las cosas particulares.

En cuanto a los términos de absoluto y de trascendente, sus conflictos y ambigüedades nos permiten entrever oscuramente aquello de lo que hablaba Platón, que brilla en el límite de nuestra inteligencia, y se explican porque tratamos de pensar algo que se resiste por fuerza a nuestro pensamiento. Podríamos decir que el conflicto en el interior de la idea de absoluto permanece todavía en un plano objetivo, mientras las ambigüedades que hay en la idea misma de trascendente nos introducen en una región más alta.

En ciertas experiencias se han buscado puntos de partida para el pensamiento metafísico. Limitándonos al periodo contemporáneo —por lo demás es particularmente en este momento cuando se han querido buscar puntos de partida en la experiencia sentida—, podríamos mencionar el intento de Bergson. Piensa que nos hace captar una realidad metafísica, que es la

sustancia misma del universo, en el hecho de la duración, tal como se experimenta, por ejemplo, en la impaciencia e inclusive en algunas formas del tedio, por otra parte en la audición de una melodía, y por último en la maduración de la decisión. Otros filósofos piensan que hay que apelar a sentimientos distintos que nos hacen descender, en cierta manera, por debajo de nuestro nivel psicológico habitual; mientras en Bergson, la duración nos ponía en contacto con la plenitud de lo real, y su visión exorcizaba en cierta forma a la nada, en Heidegger la angustia, y a veces aun el tedio, el tedio captado en su profundidad, nos hace asir la nada. Pero otros más, como Gabriel Marcel, quieren que rebasemos nuestra experiencia ordinaria, mediante sentimientos que sobrepasan la duración, como la esperanza o la fidelidad, y nos pongamos en contacto con absolutos, con un absoluto.

¿Qué podemos decir de estos intentos? ¿Es verdad que en ciertos momentos de nuestra vida psicológica, mediante la duración, tocamos la sustancia de las cosas, o mediante la angustia su no-esencia? Esto nos parece dudoso; quizá en estas experiencias hay una parte de ilusión. Esto no quiere decir de ninguna manera que la sustancia de las cosas no se revele como duración, sino tan sólo que no tenemos acceso psicológico a esta sustancia, por lo menos acceso de la clase que Bergson nos indica en los *Datos inmediatos*. En cuanto a la experiencia heideggeriana de la angustia, su valor metafísico parece todavía más dudoso, por lo menos en el sentido en que la entiende Heidegger; ya que la idea de nada, tal como quiere hacernos concebirla, es sin duda ilusión y finalmente nada.

No obstante, puede haber una positividad de lo negativo, que podríamos captar a partir de este elemento destructor, y en nosotros mismos destructor de nosotros mismos, que Heidegger saca a luz en el curso de su desarrollo de la idea de nada. Pero esta afirmación de la positividad de lo negativo no hace fracasar al análisis, a decir verdad intelectualista, que Bergson ha hecho de la idea, totalmente intelectual, de nada. Por otra parte, el sentimiento de la angustia debe ponerse en relación con otros sentimientos, como los de lo trágico y lo dramático, que no deben estar ausentes de las grandes filosofías; y la filosofía contemporánea tiene por lo menos el mérito de haber reintegrado este sentido de lo dramático y de lo trágico, como lo tuvieron Boehme, Schelling, en cierta medida Kant, y en todo caso Pascal y Nietzsche.

Por otra parte, Bergson insiste, particularmente en su obra,

La risa, en el papel del arte como revelador de lo real. Y sin duda, podemos nombrar grandes poetas y grandes pintores que tuvieron ante todo el sentimiento de la fluidez de lo real; Shelley, Claude Monet. Pero el arte no es forzosamente aparición de la duración, aunque el bergsoniano señale que en una gran obra de arte se condensan y finalmente encarnan los ritmos de duración del gran artista. Hay en la obra de arte una permanencia, una consistencia en sí, que la separan en cierta manera de la duración y la oponen a ella. Y, por otra parte, el gran artista puede sacar a luz los elementos de estabilidad de lo real; y, como hemos tenido ya ocasión de decirlo, Whitehead se opone, a este respecto, a Wordsworth y Shelley, en cuanto el primero nos descubre las inmensas permanencias que hay en el seno de la naturaleza.

Así, llegamos a la tendencia de Gabriel Marcel en cuanto éste quiere apelar, no a una experiencia que se mantiene en el mismo plano que nuestra vida psicológica profunda, sino a una experiencia que tiende a superarla, y que, diríamos nosotros, para ampliar la teoría puede ser tanto experiencia del arte como experiencia ética de la esperanza y de la fidelidad.

Pero, si decimos que sí a este tercer modo de acceso al pensamiento metafísico, esto no quiere decir que debamos descuidar la idea de que profundizando nuestra experiencia, yendo en cierta manera hacia lo bajo, por lo que ha sido llamado la trasdescendencia, no podamos tener la revelación de ciertos aspectos de lo real. Pero, aquí, quizá apelaremos menos al sentimiento de la angustia tal como lo describe Heidegger, que a experiencias como las de Rimbaud o, en otro registro, de D. H. Lawrence o de J. C. Powys.

Décima Parte

INCLUSIONES EN LA INMANENCIA

El hombre ha elegido cierto número de términos para designar el conjunto de las cosas. Primero, la naturaleza, y esta misma primero bajo forma de *physis,* es decir, de crecimiento espontáneo de las cosas. Luego, la idea de mundo. Por último, la idea de realidad.

Capítulo I

LA NATURALEZA

La palabra griega *physis* y la latina *natura* significan el poder de crecimiento inmanente a todas las cosas, la fuerza omnipresente, la presencia universal, una potencia dominante en el interior de la cual el hombre se ha encontrado siempre. Cielo y tierra, plantas y bestias, todos los contrarios, todos los contrastes, el hombre mismo están en el interior de la naturaleza. Tal es la concepción presocrática de la naturaleza. Nietzsche y Heidegger la recuperan.

La naturaleza, dice Heráclito, gusta ocultarse. El hombre la reduce al *logos.* Hay un lazo profundo entre la idea primitiva de *logos* y la idea de naturaleza.

Si se quiere, la naturaleza es divina, pero no en el sentido de que participaría en algo divino que estaría por encima de ella, sino más bien en el sentido de que es divina por sí misma. Y esto sin duda fue lo que quiso significar Tales cuando dijo que estaba llena de dioses. Comprendemos, a partir de allí, la oposición que establecerán los sofistas entre la naturaleza y la *techné,* la naturaleza y el *nomos.*

A este sentido se vincula la concepción aristotélica de la naturaleza que ve en ella la fuente del movimiento. El hábito es una segunda naturaleza, en el sentido de que es una fuente de movimiento que se superpone, por así decirlo, a la primera.

Pero, a partir de Platón, pasa a yuxtaponerse al primero un segundo sentido de la palabra naturaleza. A él hace alusión Aristóteles cuando dice que la naturaleza de una cosa es su idea o su forma; "Toda esencia se dice que es naturaleza; la naturaleza primera es la esencia." Mientras, en el primer sentido, sólo ha-

bía una naturaleza, ahora existirán múltiples naturalezas inteligibles; podríamos decir que el monismo de la naturaleza presocrática será sustituido por un pluralismo de las naturalezas concebidas como esencias, que el dinamismo de la primera concepción tenderá por lo menos a ser sustituido por el carácter estático de la segunda.

Pero la primera concepción subsiste al lado de la segunda, y Aristóteles concibe la naturaleza las más de las veces como dinámica y principio del movimiento.

En la escuela de Aristóteles la filosofía se divide en diferentes partes, y mientras que en los presocráticos había una unidad indivisible de la *physis,* el *logos* y el *ethos,* cada uno de estos términos se convierte en el título de un género determinado de estudios, separado de los otros dos: físico, lógico, ético.

Los epicúreos, por una parte, y los estoicos, por la otra, contribuyeron a conservar un papel extremadamente importante para la idea de naturaleza. Tanto para la una como para la otra de estas escuelas, se trata de conformarse a la naturaleza. Sin duda, la naturaleza que Cleantes concibió y la naturaleza concebida por Lucrecio son muy diferentes una de la otra. Para uno, la naturaleza es la expresión de una providencia inmanente en ella; para el otro, está sometida a las leyes del destino, pero es independiente de toda idea de divinidad.

Podremos encontrar el eco de estas dos concepciones a lo largo de toda la historia de la filosofía, afiliando a la concepción estoica todas las que insisten sobre todo en la unidad mágica y mística de la naturaleza, y a la concepción epicúrea las que insisten en la naturaleza mecánica.

Quizá, en los estoicos mismos, hay dos ideas diversas de la naturaleza. Cuando le piden al hombre que obedezca a la naturaleza, piensan en esta naturaleza universal de que hablamos primero. Cuando le piden que obedezca a su naturaleza piensan más bien en la naturaleza como esencia.

Sea lo que fuere, lo importante para nosotros es la distinción entre la naturaleza como fuerza universal y la naturaleza como esencia platónica. A lo largo de la historia, estas dos ideas lucharán una contra la otra y se unirán la una a la otra.

Pero antes de pasar a ver estas luchas y uniones, debemos tomar en cuenta el ingreso en la historia de la concepción cristiana de la naturaleza como establecida por la voluntad de Dios. Es esta concepción la que se descubrirá aun en los grandes filósofos racionalistas del siglo XVII. Descartes dedujo las leyes de la na-

turaleza de las propiedades de Dios. De hecho, se ha hablado de las leyes de la naturaleza sobre todo porque ésta se concebía como una gran sociedad cuyo legislador es Dios. En este sentido, podríamos decir que el advenimiento del cristianismo permitió en cierta medida el desarrollo de la ciencia; en todo caso, conviene observar que sólo en las civilizaciones dominadas por el espíritu del cristianismo se desarrolló la ciencia.

Debemos observar, antes de la formación de la concepción científica de la naturaleza, la presencia y la potencia de estas concepciones mágicas y místicas a las que ya hemos hecho alusión y que veremos en los alquimistas, cuya fórmula: "Uno es el Todo y el Todo está en Uno", y cuya visión de la naturaleza como animal único recuerdan a veces las antiguas intuiciones de los presocráticos. En la idea de naturaleza, tal como se concibió en el siglo XVI, luego en ciertos aspectos de la naturaleza en el siglo XVIII y, por último, en el siglo XIX con el romanticismo, encontramos de nuevo los ecos y los efectos de esta concepción de la naturaleza.

Así, hasta ahora nos hemos encontrado, bajo formas diferentes, frente a dos grandes ideas de la naturaleza, la naturaleza como potencia universal, la naturaleza como esencia. Con el desarrollo de la ciencia moderna, la idea de la naturaleza como esencia cobra una nueva precisión, prefigurada ya en verdad en los pitagóricos y en Platón. Es la esencia científica del mundo la que pasará a primer plano. Entre las naturalezas simples de Descartes hay una, la extensión, que será el objeto de la ciencia física. Galileo, en términos pitagóricos, había dicho que el libro de la naturaleza está escrito en triángulos, círculos y esferas. Poco a poco, en lugar de la fuerza omnipresente de los presocráticos, de la savia universal que para ellos era la naturaleza, vemos un conjunto de leyes, asistimos, valga la expresión, a una desnaturalización de la naturaleza.

Pero las dos concepciones, como ya hemos dicho, subsisten una al lado de la otra y a veces inclusive una en la otra. Sin que, evidentemente, haya en Spinoza el menor resto de magia o de las supersticiones de algunos pensadores del Renacimiento, la *natura naturata,* el conjunto de modos que deben estudiarse científicamente, debe hacernos remontar a la *natura naturans,* a la naturaleza activa, a Dios. Gracias a esta concepción, Spinoza podía admitir explicaciones mecánicas de los fenómenos particulares y, sin embargo, considerar divino al mundo en su conjunto.

Leibniz creyó que podía demostrar la armonía entre el mun-

do de la naturaleza gobernado por los principios de la mecánica y el mundo de la gracia regido por el principio de finalidad.

La idea de la benevolencia de la naturaleza, presente ya en Montaigne en el siglo XVI, dominó el pensamiento del siglo XVIII. El escepticismo de Hume se atempera por la afirmación de que la naturaleza ordena las cosas de manera que no tengamos que lamentarnos de no saber más de lo que sabemos. La concepción de la benevolencia de la naturaleza alcanzó su punto más alto en Rousseau, que retomó la antigua oposición efectuada por los sofistas entre la convención y la naturaleza. Pero ya hablaremos de Rousseau desde otro punto de vista, mostrando en él al que, por así decirlo, fue el iniciador, o en todo caso el portavoz, de una concepción de la naturaleza totalmente opuesta a aquella cuyo desarrollo hemos visto a partir del nacimiento de la ciencia moderna.

Aunque Kant haya estado influido primero por Leibniz, y luego por Hume y Rousseau, se opone a estos tres pensadores porque sostiene la realidad del mal, lo que lo lleva a rechazar la concepción racional de Leibniz, la seguridad afectiva de Rousseau y, en lo que concierne al mundo físico, la confianza postulada por Hume.

Kant tuvo conciencia de que la naturaleza es una idea, es decir, un ideal que el espíritu usa para la unificación de los fenómenos; tal es el sentido que da al adagio: *Natura non facit saltus.*

Lo que hemos estado viendo hasta ahora es el desarrollo de la idea de naturaleza, desde Descartes hasta Kant. Pero hemos pronunciado ya el nombre de Rousseau; con él, ya no estamos en presencia de la idea de naturaleza, sino más bien del sentimiento de la naturaleza. Se nombra a sí mismo apologista de la naturaleza "actualmente tan desfigurada y calumniada". Podemos tomar así conciencia del hecho de que, para él, la naturaleza es primero un objeto de pesar y un motivo de protesta. Pero hay que añadir que es también una protectora: "¡Oh naturaleza, oh madre mía, heme aquí bajo tu sola custodia!" La naturaleza, que hasta aquí no era sino el trasfondo de los espectáculos, cobra existencia por y en sí misma. Este sentimiento de la naturaleza dominará todo el romanticismo. A partir de él podremos comprender la maldición lanzada contra la ciencia, contra Newton, por un poeta como Keats; Newton cometió el error de descomponer el arco iris. Contemplamos el desquite del sentimiento de la naturaleza contra la idea de naturaleza. Y, sin duda, en-

contraríamos orígenes lejanos de este sentimiento en el siglo XVI en Petrarca, que parece ser el origen de tantas ideas modernas. No es menos cierto que, a partir de fines del siglo XVIII y del romanticismo, lo vemos expresarse más claramente.

Este sentimiento de la naturaleza se profundizará en la segunda mitad del siglo XIX; en Rimbaud, encontramos todavía el sentimiento propiamente romántico de la naturaleza cuando se representa yendo *par la nature heureux comme avec une femme,* o todavía en las *Illuminations:*

Que par toi beaucoup ô Nature
Ah! moins seul et moins nul je meure!

Pero, las más de las veces, para él, la naturaleza es la fuerza aplastante contra la que tengo que luchar, el océano en el que zozobra el *Bateau ivre,* el obstáculo absoluto. Y, sin embargo, la meta de Rimbaud, será finalmente unirse a este obstáculo transformándolo, convertirse en *étincelle d'or de la lumière nature.* En van Gogh, cuando trata de captar el elemento tumultuoso que hay en el fondo del universo, en Cézanne, cuando quiere encontrar de nuevo la "virginidad del mundo" veremos esfuerzos análogos. En Nietzsche, la naturaleza, la de las montañas y los glaciares, es a menudo el medio necesario para la respiración de su pensamiento, que se siente más libre en un aire rarificado y ligero. Reflexionando sobre ese poeta, esos pintores, ese filósofo poeta, podemos comprender lo que nos dice Jaspers acerca de la naturaleza como cifra, como símbolo de la trascendencia. ¿No es algo semejante lo que observaba Rimbaud: *Les chenilles qui représentent l'innocence, les limbes, les taupes, le sommeil de la virginité,* o cuando descifraba en *la mer mêlée au soleil,* a la eternidad? ¿Acaso no había dicho Baudelaire que la naturaleza es un diccionario?

¿Cuál será la resonancia, en la filosofía de Sastre, de una consideración de la naturaleza que podría decirse que es por sí misma una negación de la dicotomía sartriana entre el en-sí y el para-sí? Observemos que Heidegger, en la etapa más reciente de su pensamiento, nos convida a volver a la idea antigua de la naturaleza tal como la concebían los presocráticos, es decir, la naturaleza como algo sagrado, como principio de la potencia y el crecimiento.

De manera que habíamos visto a la idea, particularmente a la idea científica, de naturaleza, triunfar sobre el sentimiento de la naturaleza y que ahora vemos que este sentimiento vuelve

al primer plano. Quizá podríamos concebir la historia del espíritu humano, desde este punto de vista, como una serie de acciones y reacciones del sentimiento de la naturaleza y de la idea de naturaleza, cada uno de los cuales triunfaría por turno sobre el otro y así sería posible la revelación sucesiva de diferentes aspectos de lo real.

Tratemos de precisar ahora algunas ideas a propósito de esta palabra, "naturaleza". Pero veamos primero todas las dificultades que encierra precisar una idea cuando ésta se presenta como negativa y ambigua. La naturaleza se presenta unas veces como negación de la ciencia, otras como negación de la gracia, y otras más como negación de la libertad. Pero, a decir verdad, la dificultad ante la que nos encontramos por el hecho de que es negación no debe ser insuperable; ¿no podríamos decir, en efecto, de toda idea que se presenta primero como negativa, y que toda determinación, como decía Spinoza, es negación? No obstante, la naturaleza sigue siendo objeto de pesar y motivo de rebelión en el sentido de que persiste en ella un elemento de negación difícil de reducir.

Pero es su ambigüedad lo que hará que sea particularmente difícil precisarla. Se presenta a menudo como una persona, pero también como algo impersonal. Como el Cíclope que se encuentra Ulises, es una persona que dice que no es persona. Es tan pronto orden como desorden. Se ofrece y se rehusa. Así, comprendemos lo que dice Jaspers: "Me siento interpelado por la naturaleza; pero, si la interrogo, se queda muda." Ve en la comunión con la naturaleza un simple sustituto de la verdadera comunión. De ahí, según él, el sentimiento de melancolía que acompaña comúnmente a la comunión con la naturaleza.

Llegaríamos a una definición de esta clase: la idea de naturaleza es una negación analógica (queremos decir: una negación que se opone según los casos a términos diferentes), que se presenta bien como personal, bien como impersonal, esencialmente ambigua y por la cual ponemos retrospectivamente y valoramos una realidad que escapa.

Tal definición es útil sobre todo para mostrarnos que la naturaleza no es un objeto de saber. Pero no deberíamos concluir de esto que no sea, en cierta manera, captable inmediatamente por el hombre. Parece que huye de nosotros porque intentamos tener un conocimiento de ella. El carácter negativo mismo de nuestra definición nos permite pensar que más allá de toda definición hay algo que es la naturaleza. Quizá, entonces, nos dare-

mos cuenta también del hecho de que, más allá de la naturaleza en cuanto opuesta al sentido, como no-sentido, podremos descubrir una naturaleza plena de sentido, intentar captar este sentido y oír a la naturaleza. Quizá tendremos también el sentimiento de que más allá de la distinción de sujeto y objeto hay una realidad más profunda en la que somos naturaleza al mismo tiempo que la percibimos. Retornamos así a nuestro punto de partida, a la *physis*, tal como se la sintió antes de toda filosofía.

Capítulo II

EL MUNDO

Aunque podamos decir que el carácter de la idea de mundo no se vio sino en fecha relativamente reciente, y que la importancia misma de esta idea no ha sido siempre conscientemente percibida por los filósofos, la idea de mundo hace su aparición desde los comienzos de la historia de la filosofía. *Kosmos, mundus* son la afirmación de una totalidad bellamente ordenada. Una de las primeras meditaciones filosóficas ve al mundo separado de los dioses, pero al mismo tiempo unido a ellos. Tales dice: "El mundo está lleno de dioses."

En los filósofos de la Antigüedad, el mundo es una jerarquía ordenada de realidades. Sin duda, surge una dificultad cuando Platón, por debajo del mundo inteligible, concibe el mundo sensible, que es devenir, y que está por así decirlo a mitad de camino entre el ser y el no-ser. Pero Platón mismo se esfuerza por superar esta dicotomía en el interior del mundo, esforzándose en hacernos ver no dos mundos separados, sino un mundo único, producto del límite y de lo ilimitado; tal será la doctrina particular que nos dará el *Filebo;* y al final del *Timeo* nos encontraremos en presencia de un mundo sensible único que sería una especie de Dios sensible.

La meditación de Aristóteles, que tan gran influencia tuvo en la Edad Media, insiste en el carácter "dado" del mundo que tenemos ante nosotros, hecho de forma y materia y suspendido de la acción de un Dios que es puramente forma.

Con el cristianismo, la idea de mundo aparece ante todo como la idea de este mundo, es decir, el mundo de la carne y de los sentidos. Mientras que para Platón hay dos mundos, el inteligible y el sensible, la idea de mundo se reserva ahora al mundo sensible. El "mundano" será aún, en el siglo XVII, el hombre de

este mundo. Pero, precisamente, en los siglos XVI y XVII se desarrolla una concepción científica de este mundo; y en un sentido puede decirse que este mundo, el sensible, se torna entonces tan inteligible como el mundo inteligible, e inclusive, en un sentido, más que él; de manera que el remate de esta evolución y de esta revolución se encontrará en Kant, para el que el mundo sensible es accesible a nuestro entendimiento, mientras que el mundo inteligible le es inaccesible. Pero si recordamos, por otra parte, el esfuerzo de Kant por separarnos, en lo tocante a la moral, del mundo sensible y por darnos acceso por la moral al mundo inteligible, veremos en él a la vez el heredero del pensamiento cristiano y del pensamiento del Renacimiento.

Es un momento importante en la historia de la idea de mundo aquel en que Descartes (valiéndonos de una expresión de fecha muy posterior, que data de Husserl) pone al mundo entre paréntesis y lleva al pensamiento sobre sí mismo en cuanto piensa. Aunque Descartes haya llamado *El mundo* a una obra que proyectaba, podemos decir que no hay, propiamente hablando, mundo en el pensamiento cartesiano; hay extensión, por una parte, y pensamiento por la otra; y Dios que los une. Y sin embargo, cuando Descartes nos muestra que la percepción y la imaginación nos unen inmediatamente a las cosas, está a punto de hacernos sentir de nuevo la realidad del mundo.

Un momento no menos importante es aquel en que Kant, estudiando a la vez la idea de mundo y las otras dos ideas metafísicas de alma y de Dios, caracteriza a las tres con el nombre de idea. Quiere significar con ello una totalidad de las condiciones de la experiencia. Pero, al mismo tiempo, nos dice que nuestra razón teórica no puede alcanzar más la idea de mundo que las ideas de alma y de Dios. Por oposición a las categorías, según las cuales ordenamos la experiencia, las ideas son propiamente ideales de la razón, totalidades que aspiramos formar, pero que nunca llegamos a constituir.

Así, pues, mientras en el pensamiento de Kant las otras dos ideas, de alma y de Dios, debían restituirse a un lugar eminente por la dignidad otorgada a la voz de la razón práctica, la idea de mundo permanece en el trasfondo; y, sin embargo, ¿no nos permite la *Crítica del juicio* presentir que, así como los seres vivos y las obras de arte son totalidades presentes en la experiencia, lo mismo puede ocurrirle al mundo?

A partir precisamente de la *Crítica del juicio* podemos comprender mejor el lugar que Schelling y Hegel darán a la idea de

mundo. Mientras que en Schopenhauer el mundo se desvanecerá finalmente en representación, en Schelling recobra una realidad a partir de la experiencia de la naturaleza en su intimidad, sacada en parte de un filósofo del Renacimiento, Bruno, y a partir de la experiencia estética. En Hegel, la idea de mundo aparece como una idea fundamental. Lo que llama el Universal concreto, sea éste, según los casos, una persona, una obra de arte, un Estado, se presenta siempre bajo el aspecto de un mundo. Pero todos estos mundos, todos estos Universales concretos forman parte de un Universal concreto total, de un mundo único; y, según una fórmula célebre, la historia del mundo es el Juicio final; en la historia misma del mundo se juzgan a la vez los ideales que lo dominan y las personas en las que encarnan.

En la Antigüedad el mundo era un conjunto dado y jerarquizado. Descartes lo puso entre paréntesis, y luego ya no pudo volver a él sino dando largos rodeos. Kant lo vio en su subjetividad. Y sin duda, Hegel trató de restablecer la objetividad de la idea de mundo mediante el conjunto de su filosofía racional. Les quedaba a los contemporáneos restablecer el mundo como una especie de realidad de la que formamos parte, y volver a encontrar así, más allá de Kant y Descartes, el sentido antiguo de la idea de mundo, pero quitándole aquel carácter de racionalidad que tuvo en la Antigüedad. Tal fue la obra de Heidegger. Sin duda, su meditación fue auxiliada por la boga de la palabra *Weltanschauung*, "visión del mundo". El ser que somos, el *Dasein*, no puede separarse de aquello en lo que somos, y que es el mundo. Así, mientras que para Kant el mundo era una idea que estaba en nosotros, para Heidegger somos un ser que está en el interior del mundo, pero no hay que concebir este mundo como dado; e inclusive, hablando con propiedad, la palabra ser no debería aplicarse al mundo; por tanto, no debemos decir que el mundo es, sino más bien que "se mundaniza". Lo formamos por lo mismo que somos; así, habría que concebirlo como una especie de tienda que desplegamos alrededor nuestro por el hecho mismo de que somos. Pero la metáfora no debe ilusionarnos; esta tienda no es ninguna estructura bien definida; es más bien el principio de la posibilidad de estructuras; en última instancia, deberíamos comparar el mundo más bien con una atmósfera, con un clima.

Vemos en qué sentido el *Dasein* se encontrará siempre en trascendencia hacia el mundo; esta idea se encontraba ya presente en Husserl. Vemos también cómo nos hallamos siempre en

unión con aquello hacia lo que trascendemos. Por último, vemos cómo a partir de ahí los problemas que se planteaba la filosofía clásica, a propósito de la realidad del mundo, se tornan sin objeto, y cómo los largos rodeos de Descartes se vuelven inútiles. Según Heidegger, este problema fue planteado porque se subestimó la plenitud de realidad que tiene el *Dasein;* porque no se le atribuyó suficientemente, ya que es necesario atribuirle una afirmación sentida del mundo.

Nunca tenemos una visión del mundo como tal. No lo descubrimos sino de manera indirecta. La captación de la apertura no puede tematizarse; es todo este conjunto de afirmaciones lo que Heidegger quiere hacernos comprender mediante la idea de la armonía preontológica del ser.

Estamos en contacto con la totalidad del mundo de una manera no-intelectual. La idea del mundo nos permite, según los términos heideggerianos, la precomprensión de la totalidad de lo que es, la anticipación global del todo del ente.

Husserl deja entrever más allá del mundo, tal como nos es dado, lo que se ha llamado un premundo, en el que las cosas tomarían lugar, o más exactamente tomarían lugares indeterminados en un espacio y en un tiempo cualitativos.

La idea de mundo se nos ha manifestado como la idea de la unidad en la que estamos. Pero, por otra parte, el espíritu humano se vale de ella para significar esas múltiples realidades que, con base en la percepción, se crea. Merleau-Ponty ha mostrado cómo puede decirse que la percepción es en este sentido creadora de mundos, de toda clase de mundos, lingüísticos, artísticos, religiosos y muchos otros más. Todo gran creador es creador de un mundo; y encontraríamos aquí el uso de la idea de mundo que hace Bosanquet cuando describe la obra de arte, inspirándose en las ideas de Hegel, como totalidad concreta.

Capítulo III

LA REALIDAD

La palabra *realidad* tiene muchos sentidos diferentes. Kant distingue la realidad de la posibilidad y de la necesidad. La realidad es aquí una categoría de la modalidad. Pero nosotros queremos hablar de la realidad considerada en un sentido más general.

Podríamos comenzar la historia de la idea de la realidad con Parménides, que fue el primero que opuso claramente los domi-

nios de la realidad y de la apariencia. Toda filosofía es, esencialmente, búsqueda de lo que es real. La tradición de Parménides se continúa, transformándose, a todo lo largo de la historia de la filosofía, y primero en Platón. Para Platón ya no hay un ser único, hay seres, las Ideas. Además, las cosas sensibles no son para él una pura nada; en el *Fedón* las llama seres: sin duda, estos seres sensibles no existen sino por participación en los seres inteligibles, pero existen.

Si, saltando por encima de los siglos, tratamos de distinguir el pensamiento moderno del de un Parménides o un Platón, veremos que, por influencia del desarrollo de la ciencia, el mundo sensible no se relega ya al dominio de las apariencias. En lo sensible se pueden descubrir ideas claras y distintas que rebasan lo sensible. Bajo lo sensible hay algo permeable a la inteligencia, que es lo inteligible. Según Descartes, de acuerdo con la ciencia de su tiempo y con su propia ciencia, hay una realidad de la extensión.

A partir del pensamiento de Descartes se constituyen el de Spinoza y el de Leibniz, el primero de los cuales muestra que cuanto más ahondamos tanto más se transforma lo particular en algo universal y general (encontramos de nuevo, a la vez, el pensamiento de Descartes y el de Platón) y Leibniz nos muestra al mundo del sentido común y de la ciencia constituido por lo que llama "fenómenos bien fundados". Podríamos interpretar esta idea de "fenómenos bien fundados" colocándonos en el punto de vista de la filosofía de Kant. Podemos decir que Kant quiere también que la ciencia sea la constitución de "fenómenos bien fundados". Pero entre estos dos filósofos media toda la diferencia que separa a una filosofía dogmática de una filosofía que se considera crítica. Para Kant, los fenómenos están bien fundados cuando se fundan en la actividad del espíritu mismo. Con Kant, llegamos a una inversión de la perspectiva que era la de Platón; lo que para Platón era el dominio de la certidumbre, las cosas en sí, se convierte en un dominio que no podemos "conocer"; las cosas de las que según Kant podemos decir algo son aquellas de las que según Platón no podemos decir nada.

Los filósofos que sucedieron a Kant sintieron la necesidad de restablecer la continuidad entre los mundos que Kant había separado. Podemos recordar aquí que, cuando Parménides opuso apariencias y realidad, las apariencias eran esencialmente múltiples y la realidad formaba un todo único. En Hegel encontramos una teoría semejante. Pero en él, este pensamiento está

ligado al de la movilidad de lo real, mientras que en Parménides estaba vinculado al de su inmovilidad.

El pensamiento de Hegel nos permite comprender la formación del de Bradley, cuyo sistema se parece por muchos conceptos al de Parménides; porque en él la movilidad deja de tener el lugar que Hegel le otorgaba, y queda entonces la idea de totalidad, común a Hegel y Parménides. Sin embargo, hay una diferencia entre Parménides y Bradley. Ya que la realidad misma, lo que Bradley llama lo absoluto, está hecha de apariencias, mientras que para Parménides las apariencias eran, como hemos dicho, una pura nada. Pero añadamos que las apariencias no entran tal cual son en la constitución de lo absoluto, según Bradley; es necesario que, según su expresión, sean trasmutadas. Sin duda, en esta concepción de la trasmutación, Bradley ha sufrido la influencia de la idea de *Aufhebung*, tal como la concebía Hegel. Las apariencias se pondrán en relación unas con otras, y por eso mismo estallarán; se volverán susceptibles de unificación; y esta operación, que a pesar de todo es misteriosa, será la constitución misma de lo absoluto.

Demos algunos detalles acerca de este dominio de las apariencias tal como lo concibe Bradley. No sólo las impresiones sensibles, el aquí y el ahora, constituirán las apariencias; es también todo el dominio de las relaciones y de los juicios, el dominio de lo que llamamos verdades. En efecto, la verdad es siempre parcial; lo que se nos da en realidad, lo que se da al centro finito que somos, es una totalidad sentida, en la que no hay distinción entre el sujeto y el objeto, ni entre el sujeto lógico y el atributo; es la esfera del puro sentir; y este puro sentir es inefable. Aquí no hay ninguna separación, por ejemplo, entre la mesa y su color. Si distinguimos sujeto y atributo, y en este caso la mesa y el color, es porque queremos hacer juicios. El juicio es separación de lo unido. Ante todo es análisis, y la síntesis es posterior. Si lo que decimos es verdad, si el juicio fragmenta la realidad una, las verdades que se formulen en este dominio serán finalmente no-verdades. De ahí las consecuencias escépticas del monismo de Bradley, consecuencias que explican la aparición del pragmatismo y del realismo.

Vemos que, por debajo de las relaciones, hay una realidad sentida a partir de la cual, solamente, podemos comprender las relaciones. Pero por encima de las relaciones hay también una realidad, y más profunda que la que está por debajo de ellas, precisamente porque es la integración y la trasmutación de todos

los términos y de todas las relaciones. Así nuestro espíritu, con su actividad de división y luego de síntesis, toma lugar entre una actividad sub-relacional y una actividad supra-relacional. Lo absoluto será la realidad supra-relacional. Vemos que la idea de realidad es vinculada por Bradley a la idea de totalidad.

A este respecto, no hace sino continuar lo que había dicho Hegel, y Hegel mismo puede vincularse, por lo menos en cuanto a sus orígenes, al romanticismo en la medida en que éste otorga un primado a lo orgánico. Sin duda, Hegel condena el romanticismo, pero lo que condena es su subjetivismo, no su afirmación de la totalidad orgánica. Es esta oposición entre lo orgánico y lo vivo, por una parte, y lo intelectual, lo parcial y lo muerto, por la otra, lo que explica la crítica que hace Bradley de la esfera de las relaciones. Comprendemos también cómo, en la realidad concebida como totalidad, Hegel, y después de él Bradley, deben esforzarse por integrar todas las apariencias, y cómo, por eso, son llevados a negar la distinción kantiana entre fenómenos y cosas en sí. Para Hegel, no hay sino grados diferentes de una misma realidad y, tomando nuestro punto de partida en los fenómenos podremos llegar a lo que es en sí y para sí, es decir, a la Idea que está al final y al comienzo del desenvolvimiento de los fenómenos. Nada se pierde; todo se recobra. Bosanquet ha insistido particularmente en esta presencia de las apariencias en el seno de lo absoluto.

Sin embargo, hay una diferencia entre Bradley y Hegel. Bradley parece efectuar un corte mucho más neto que Hegel entre el mundo de las apariencias y el mundo de la realidad. Según él, hay realmente dos mundos, aunque el mundo de las apariencias se trasmute en el de la realidad, mientras que para Hegel hay un movimiento continuo, lo que le permite afirmar que todo lo real es racional, afirmación que no encontraríamos en Bradley.

Hemos visto la oposición de la apariencia y de la realidad al comienzo de la filosofía en el poema de Parménides; y hemos visto cómo Hegel y Bradley mantienen en un sentido esta oposición, aunque se esfuercen no obstante en rebasarla. Así, desde el comienzo hasta el penúltimo periodo de la filosofía occidental vemos a los filósofos pensar esta oposición, tratar de dominarla y vivir de ella. Recordemos ahora que tanto algunos discípulos de Parménides como ciertos discípulos de Heráclito, constituyeron la llamada sofística: Protágoras identificaba el ser con la apariencia; ahora bien, encontraremos un pensamiento semejante en Nietzsche. La filosofía de Nietzsche es una negación de todas las

filosofías anteriores, una negación del problema mismo que se planteaba en estas filosofías, ya que niega que exista una realidad detrás de las apariencias, que haya lo que llama un tras-mundo. Así, toda la realidad está en las apariencias y el mundo de Platón, que según Nietzsche se ha convertido en el mundo de todos los filósofos, es una construcción ficticia. No tenemos sino que captar las cosas en su aparición. Son revelaciones, pero no revelaciones de algo que no sean ellas mismas. Son revelaciones de sí mismas.

Podríamos encontrar ideas análogas, expresadas sin duda con menos fuerza, en el realismo de William James. Podríamos también preguntarnos si la fenomenología, en cuanto es el estudio de la manera en que las esencias se nos aparecen, no es una rehabilitación de las apariencias dadas a la conciencia.

Después de haber visto la relación de la realidad y de las apariencias en Parménides y Bradley, en los sofistas y en Nietzsche, podremos volver a ciertos pasajes de Platón. En cierto momento del *Sofista,* Platón presenta una idea que algo se parece a la de Parménides. Nos habla de la totalidad del ser; pero, a diferencia de Parménides, nos dice que sería mutilar esta totalidad del ser poner solamente el reposo; hay que poner también el movimiento; en resumen, hay que unir a Parménides y a Heráclito. Platón nos dice que el filósofo es como los niños que quieren a la vez dos cosas contradictorias. Observemos también que cuando Platón quiere definir lo real propone como su definición la idea de potencia. Observemos, por último, que inclusive en el *Fedón* el platonismo no se presenta como una negación de la realidad del mundo sensible; hemos subrayado ya el hecho de que llama seres a las cosas sensibles; y este movimiento, esbozado ya en el *Fedón* se torna mucho más claro al final de la meditación platónica, en el *Filebo,* donde vemos que hay una consistencia de lo sensible, que hay una gran continuidad que va de lo inteligible a lo sensible.

La idea de realidad aparece entonces, partiendo de los diferentes filósofos que hemos mencionado, como la afirmación de una totalidad concreta. Platón quería que uniéramos en ella reposo y movimiento; otros insistirán más bien en el hecho de que es tensión entre reposo y movimiento; pero siempre, mediante esta idea, el espíritu se esfuerza en pensar un conjunto.

La filosofía de Hegel es una filosofía de la realidad; la de Kierkegaard es una filosofía de la existencia. Partiendo de ahí, podemos mostrar bien las diferencias entre las ideas de existencia

y de realidad. La idea de existencia se define cada vez más, en la medida en que puede definirse, como una insistencia en la particularidad de algunos aspectos humanos, es parcialidad subjetiva. La idea de realidad se ha concebido cada vez más como designadora de la totalidad de las cosas; es totalidad objetiva y supra-objetiva (que rebasa lo subjetivo y lo objetivo). Para decirlo con las palabras de Bradley, la existencia es una afirmación del *que,* del *esto,* nos dice que alguien existe; la realidad sería el conjunto de los *lo que.*

Sin duda, cada una de estas dos ideas está en cierta manera en conflicto consigo misma; la unicidad del sentimiento de existencia se opone a la multiplicidad de los contenidos de existencia; en cuanto a la idea de realidad, el espíritu no la afirma sino por una sucesión de actos; separa realidad y apariencia, luego las reúne, y después las separa de nuevo.

No es menos cierto que, sin que podamos decir que hay progreso en filosofía, podemos afirmar —si tomamos en cuenta a filósofos como Kierkegaard, por una parte, y Bradley, por la otra— que llegamos a una circunscripción más clara que nunca de lo que puede designarse con los términos de existencia y realidad. Nos ha parecido que la idea de ser pierde su contenido y que debe reemplazarse por un sentimiento que en rigor puede llamarse, si se quiere, sentimiento del ser; pero las dos ideas de existencia y de realidad conservan, cada una, a nuestro juicio, su existencia y su realidad. Una indica ese centro desde el que vemos lo real; otra lo que se ve a partir de ese centro. Desde el punto de vista de la realidad, la existencia tiene lugar en la realidad; desde el punto de vista de la existencia, la realidad está constituida por un esfuerzo de la existencia. Ninguna de estas dos ideas puede definirse completamente; pero nuestras ideas pueden ser orientadas, por relación a ellas, en dos direcciones diferentes y conjuntas.

Al comienzo de la especulación filosófica, Parménides había identificado ser, verdad y realidad. Podríamos decir que la solución de Hegel se parece a la de Parménides, con esta diferencia, sin embargo, que es esencial, a saber, que la totalidad de lo real no existe sino por el movimiento que la constituye. Filósofos como Bergson y Dewey ven la totalidad de lo real como movimiento. De las dos ideas de reposo y de movimiento que, según Platón, caracterizan la realidad total, no conservan sino el movimiento.

Pero sea que consideremos el todo como si estuviera en movi-

miento o en reposo, o como en movimiento y reposo a la vez, lo importante desde nuestro punto de vista es que la realidad se considera como totalidad.

A decir verdad, ésta totalidad supone su propia antítesis, ya que, como hechos dicho, la idea de realidad no cobra sentido sino por oposición a la idea de apariencia. Así, para el pensamiento, estamos obligados a oponerle algo, luego a negar esta oposición, ya que la idea de realidad no puede ser sino la de la realidad total.

Si volvemos una vez más a las tres ideas de ser, existencia y realidad, veremos que la idea de ser ha aparecido en forma demasiado abstracta, que cuando mucho el ser puede aparecérsenos en forma de un sentimiento, casi inefable, del ser. Por el contrario, las ideas de existencia y de realidad nos parece que se han circunscrito mejor en el curso de la historia. Quizá, por último, podríamos percibir el sentimiento del ser como la tensión entre la existencia y la realidad.

Lancemos una mirada sobre las diferentes ideas mediante las que se afirma la inclusión en la inmanencia. La idea de realidad que acabamos de ver en último lugar nos parece, finalmente, que es la más abstracta; muy a menudo se la entiende como el equivalente de una totalidad puramente lógica de todos los entes. En cuanto a la idea de mundo, podríamos observar en el pensamiento contemporáneo una doble actitud respecto de ella: por una parte, Scheler y Heidegger definen al ser humano por su presencia al mundo, mundo que por lo demás se constituye por la actividad misma de este ser humano y es al mismo tiempo concebido como el medio en que se despliega esta actividad; por otra parte, el desarrollo de la ciencia nos hace asistir a una desaparición de la idea de mundo, desaparición que presentía en cierto sentido la reflexión de Kant. Así, la idea de mundo desaparece como idea intelectual, pero persiste o inclusive se refuerza como presencia efectiva y afectiva. Es decir, que detrás de la idea de realidad como totalidad lógica, detrás de la idea de mundo, encontramos de nuevo la primera de estas ideas totales, la idea de naturaleza, tal como se hallaba presente en el centro de la filosofía presocrática.

La filosofía clásica muestra en la realidad ordinaria una apariencia. Volvámonos hacia el arte contemporáneo, en particular hacia la pintura; el pintor contemporáneo hace de la apariencia ordinaria una realidad, a menudo extraordinaria. El gran pintor nos pone en presencia de un espesor de espacio y de un espesor

de duración, duración de nosotros mismos y de las cosas. En el tiempo en que Descartes decía que toda la realidad de las cosas está en la extensión, un pintor, al que mucho más tarde se llamará pintor de la realidad, Georges de la Tour, hacía salir de las cosas mismas y de los rostros una luz. Cuanto más reflexiona el filósofo sobre la realidad, tanto más se torna ésta término global y abstracto. Todo es realidad, aun el sueño y la apariencia. Pero, para el filósofo que reflexiona en la pintura o en cualquier otro arte, la realidad es otra cosa: ese espesor de espacio, esa densidad del cuadro de que hablamos. Mejor que un filósofo como Bradley, el pintor ha rebasado el dominio de la cantidad; Bradley quiere ponernos en presencia de un absoluto en el cual todas las apariencias se transforman de una manera incomprensible para nosotros, el pintor nos pone en presencia de una totalidad concreta, concretada, su cuadro.

La realidad es resistencia; y, como ha dicho Max Scheler, partiendo de las opiniones de Maine de Biran, el sentimiento de realidad en general es dado por un sentimiento previo, primitivo, de resistencia en general. Pero, ya lo hemos dicho, el pintor se une a esta realidad que se resiste.

Así, a todo lo que aporta la meditación sobre los filósofos, y que corre el riesgo de desvanecer la idea de realidad, podemos añadir lo que nos dará la meditación sobre el arte e inclusive, quizá, la meditación sobre nuestra percepción ordinaria, en cuanto es presencia de las cosas en nosotros, y la palabra realidad recobrará entonces todo su sentido.

Capítulo IV

DESTINO Y FORTUNA

También son ideas de totalidad en la inmanencia las que significan las palabras destino y fortuna. Por encima de las ideas de mundo y naturaleza encontramos, pues, estas dos ideas emparentadas entre sí y opuestas la una a la otra. Ambas son afirmación de una historicidad profunda; pero lo que una pone sobre todo de manifiesto es el elemento ineludible y al mismo tiempo hostil a menudo de una potencia universal, superior a los acontecimientos, a los dioses y a las personas. Por el contrario, lo que la otra significa, sobre todo, es nuestra posibilidad de unión con un principio superior a nosotros que nos domina. Desde este punto de vista, la tarea del hombre consistiría en transformar el

destino en fortuna, es decir, en unirse a ese principio superior que constituye la unidad de su vida y con ello, también, en ver cómo esta vida puede integrarse en un conjunto que es el de todas las vidas personales.

El *amor fati* de Nietzsche constituye un esfuerzo por decir que sí al destino en sí mismo sin transformarlo en la idea de una fortuna individual; todavía más, podemos decir que la idea del Eterno retorno es por sí misma negación de la idea de fortuna individual. Así nos encontramos en presencia del problema de saber si conviene, suprimiendo toda trascendencia en el sentido ordinario de la palabra, aceptar el destino, o bien si hay que esforzarse por unir la idea de destino y la idea individual de fortuna.

Pero ¿es exacto decir que la idea de destino es tan sólo inmanente, que la idea del Eterno retorno nos separa de toda trascendencia? Ya que ella misma cumple la función de una especie de trascendencia, puesto que nos presenta algo que está más allá de nosotros y que nos domina. En un sentido, entonces, podríamos decir que la idea de destino designa más una trascendencia que la idea de fortuna.

Colocándose frente a las dos ideas de destino y de fortuna, el hombre, después de haberlas afirmado, se ve llevado a ponerlas en duda. Así como, según Kierkegaard, hay una dialéctica de la certidumbre y de la incertidumbre en el seno de la creencia en Dios, diríamos que, a propósito de las dos ideas estudiadas aquí, hay una dialéctica semejante. Forma parte de la fortuna y quizá inclusive del destino del hombre el poner primero y luego intentar destruir estas dos ideas, de manera que pueda ver si, finalmente, se mantienen y manifiestan su potencia.

Por lo menos, hemos visto en ellas dos ideas por las cuales el hombre trata de unir la inclusión en la inmanencia y la dirección hacia la trascendencia. Trata de hacer de su propia vida una totalidad, y al mismo tiempo de preservar el sentimiento de que cobra un sentido en el interior de una totalidad que la rebasa.

Undécima Parte

ORDEN Y DIALÉCTICA

Los filósofos se han esforzado comúnmente en seguir un cierto orden de las ideas, a fin de mostrar cómo pueden constituirse unas a partir de otras. Por otra parte, esta idea de orden es muy general, y es esencial a la idea de mundo.

Pero hay diferentes concepciones del orden; y en el paso de las doctrinas de unas a otras a veces hemos captado, o creído captar, un orden dialéctico.

Capítulo I

LA IDEA DE ORDEN

Si ponemos primero nuestra atención en la palabra misma de orden, dos reflexiones nos vendrán a las mientes, que nos orientarán en nuestra investigación. El orden es algo mandado, recibido; así, podemos decirnos que, cuando hablamos de un orden de la naturaleza, como cuando hablamos de leyes de la naturaleza, nos representamos sobre poco más o menos a ésta como si recibiera de un ser que le es superior y exterior el orden que lleva consigo. De manera más general, podemos observar que palabras como *kosmos,* en griego, y *mundus,* en latín, implican la idea de una potencia que organiza y que adorna. Por otra parte, la palabra orden trae a nuestra mente la idea de una sucesión regular de términos; y se ha observado en efecto que *ordo,* en latín, significa: sucesión.

Si después de estas observaciones preliminares consideramos ahora lo que la historia de la filosofía nos puede enseñar en lo tocante a la idea de orden, diremos que el nombre que recordamos primero naturalmente es el de Anaximandro. Él decía que cada uno de los elementos, tierra, aire, fuego y agua se esfuerzan por invadir el dominio del otro, y que cada uno, a su vez, es castigado por estas transgresiones, a consecuencia de lo que Anaximandro llama la Necesidad. En esta forma mitológica se presenta primero al espíritu la idea de orden. En una forma muy semejante la encontramos todavía en Parménides, cuando nos dice que todas las cosas están vinculadas por "las grandes cadenas de la Necesidad". Con la idea de *logos* en Heráclito, la idea

de orden cobra ya una forma más propiamente filosófica: todo lo que se produce en el universo se efectúa conforme a una ley según la cual lo contrario nace de lo contrario. En estos tres filósofos encontramos en acción una primera concepción del orden ligada a lo que podemos llamar el pensamiento circular, el pensamiento en círculo de los primeros filósofos, con esta diferencia solamente, a saber, que en Parménides, en su *Canto de la verdad,* se trata de un círculo único, mientras que en Anaximandro y en Heráclito se trata de una serie de círculos, ya sea que esta serie se constituya por una sucesión de estados de justicia y de injusticia, en la que los estados de justicia son siempre idénticos los unos a los otros, ya sea que se constituya por una sucesión de contrarios siempre idénticos y constantemente variados.

En la filosofía de los pitagóricos, la idea de contradicción, implícita en la de Anaximandro y ya explícita en la de Heráclito, pasará al primer plano. Constituyen series de términos antitéticos: par e impar, finito e infinito, bueno y malo; y así la idea de orden aparece de dos maneras e inclusive de tres; orden de serie, orden de los contrarios, orden por el cual uno de los contrarios debe subordinarse al otro.

Esta tercera idea es la que se tornará explícita en Anaxágoras, quien concebirá al Espíritu, el *Nous,* como ordenador del mundo.

Ante la diversidad de estas doctrinas, era natural que el espíritu humano se interrogara acerca del valor mismo de estas ideas y llegara a creer que el orden es una pura creación del hombre, medida de todas las cosas, que el orden creado por él es pura convención. Pero esta afirmación misma del orden como convención implicaba la idea de un orden que no fuera convención, de un orden natural; y esto es, en efecto, lo que encontramos entre los sofistas más importantes.

Demócrito introducirá la idea de *taxis* entre las propiedades esenciales de los átomos considerados en sus relaciones, pero por otra parte explica el orden como un producto del azar; en cambio, la voluntad de considerar el orden como una propiedad fundamental de lo real domina todo el pensamiento de Platón. La idea de orden está ligada para él a la afirmación misma de la realidad de las ideas. Platón alcanza aquí algo fundamental. "Me parece —dirá Lachelier— que un orden está siempre fundado en una idea y hace siempre una especie de todo de las cosas ordenadas." Si no hay orden en el mundo sensible sino por participación en las ideas, por otra parte hay un orden en las ideas, ya que la idea de nieve está subordinada a la de frío y la

de llama a la de caliente. En segundo lugar, desde el *Menón,* Platón saca a luz la necesidad de hacer estables nuestros conocimientos en lo tocante a las cosas sensibles, ligándolos por lo que llama el razonamiento de la causa.

En tercer lugar, en el *Timeo,* Platón nos muestra cómo el demiurgo organiza el universo según figuras y proporciones matemáticas. Así, encontramos en este diálogo la realización de la empresa platónica y la realización del deseo manifestado por Sócrates en el *Fedón* cuando le reprocha a Anaxágoras el no haberse plegado en la serie de sus investigaciones a su idea del inicio, a saber, que el Espíritu organiza el universo.

Para Aristóteles, el orden es la disposición de lo que posee partes. El mundo será tal que todo tendrá su lugar determinado de antemano, y la pesantez no será sino el efecto de la búsqueda de su lugar natural por cada cosa.

Todo el pensamiento de Platón, y más aún el de Aristóteles, está dominado por la idea de un orden inmanente a las cosas y que les llega por el hecho de que el universo está organizado por Dios. Esta idea, reforzada por las concepciones de la teología cristiana, dominará la Edad Media, con esta reserva, sin embargo, que Dios, que impone leyes a las cosas, puede también quebrantarlas; tal es la idea de milagro.

Con el Renacimiento y el siglo XVII el acento se cargará, por una parte, en la constancia y el orden de la naturaleza, lo que poco a poco conducirá, particularmente en el siglo XVIII, a la eliminación de la idea de milagro, y en la importancia del método. Desde las *Reglas para la dirección del espíritu,* Descartes insiste en el orden que el espíritu introduce siempre en sus consideraciones, venciendo al desorden aparente por su voluntad de regularidad, suponiendo siempre orden inclusive ahí donde no lo ve. Esta misma idea de un orden querido por el espíritu es la que encontramos en el centro del *Discurso del método,* cuando enuncia la regla según la cual hay que establecer un orden en los pensamientos, yendo de lo más simple a lo más complejo. Sin duda, ya en la dialéctica platónica el orden de los pensamientos tenía gran importancia. Pero constituía sólo una especie de dominio que parecía ideal, inclusive cuando constituía la raíz del orden mismo. Para Descartes el orden real mismo está constituido por el orden de los pensamientos.

La formulación misma del pensamiento profundo de Descartes es la que encontramos en Spinoza y Leibniz. El orden y la conexión de las cosas son una y la misma cosa; en efecto, Spi-

noza explica el orden de nuestros pensamientos y el orden de las cosas como dos expresiones de la naturaleza naturante, es decir, de Dios; cada una de las cosas y cada uno de los pensamientos no son sino modos de la sustancia divina. En Leibniz, el orden se define como la unión de la variedad y de la riqueza. Se deriva del principio mismo de razón suficiente.

Con Kant encontramos aquí, como en todos los demás problemas que aborda, una inversión de los términos. Sin duda, podríamos encontrar ya indicaciones, presentimientos, inclusive en un sentido formulaciones de tal inversión en Platón, Descartes y Leibniz. Y, al insistir en el predominio y la preeminencia del método en Descartes, lo que dijimos no distaba mucho de la afirmación de que el orden, a partir de Descartes, viene del espíritu. Pero, en Descartes y en sus sucesores, el espíritu humano no hace sino recobrar un orden inherente a las cosas; Kant tiene una percepción más clara del problema cuando declara que el orden no se encuentra en las cosas, sino que el espíritu humano lo impone. El orden es realización según reglas; y estas reglas vienen del espíritu humano.

A partir de ahí, y por influencia del desarrollo de la crítica de las ciencias que se conjuga con la influencia de Kant, transformándola por lo demás, podemos comprender la formación de teorías como la de los pragmatistas y de Poincaré. Los pragmatistas conciben el orden como algo necesario para nuestra acción.

Por otra parte, podemos definir el esfuerzo de filósofos como Comte y Cournot como el descubrimiento de un orden inherente a las cosas. Es conocida la importancia que la idea de orden tiene para Augusto Comte; toda la estadística está fundada en ella, en tanto que la dinámica está fundada en la idea de progreso, el cual, por lo demás, no es sino el desarrollo del orden. En Cournot la idea de azar no se explica sino por la presencia de un orden. Por otra parte, en estos dos filósofos encontramos una insistencia en la diversidad de los órdenes. Sin duda, esta idea de una diversidad de los órdenes fue preparada por ciertas reflexiones de Pascal acerca del orden de los cuerpos, del orden de los espíritus, del orden de la caridad, por ciertas teorías de Leibniz acerca del orden de las causas eficientes y del orden de las causas finales, por ciertas meditaciones de Maine de Biran, cuyas teorías a este respecto se asemejan mucho a las concepciones de Pascal; inclusive en Kant la *Crítica del juicio* permitía ver que más allá del orden de causalidad, tal

como se concibe en la *Crítica de la razón pura,* hay un orden de la finalidad que implica una totalidad en la cual cada parte es causa y efecto; y este orden puede verse a la vez en las obras de arte y en los organismos vivos. Este orden, percibido por el juicio estético y el juicio biológico, se intercala entre el orden puramente teórico de la causalidad, estudiado en la *Crítica de la razón pura,* y el orden libre de la moralidad, estudiado en la *Crítica de la razón práctica.* Pero en Kant, como en los filósofos que hemos mencionado antes, esta afirmación de una diferencia entre los órdenes queda suspendida del espíritu y depende de él, mientras que en Comte y Cournot se trata de una diversidad de órdenes en la naturaleza considerada en sí misma; y, con ello, es realmente la idea de orden la que en sí misma se aligera. De ahí pasaremos fácilmente a una concepción como la de Boutroux, que nos presentará una heterogeneidad absoluta entre los órdenes y subordinará a una concepción leibniziana opiniones análogas a las de Comte y Cournot.

Encontramos en el filósofo inglés Alexander un cierto número de consideraciones importantes a propósito de la idea de orden. Insiste mucho en la objetividad de esta idea, en su independencia por relación al espíritu. Son los caracteres y las relaciones de los términos mismos, y además de los actos del espíritu en cuanto considerados objetivamente, los que constituyen el origen de la idea de orden. Como todas las demás categorías, según él, el orden es un carácter primordial del espacio-tiempo. Quizá hay estrechez en su concepción en cuanto subordina toda consideración del orden a la del espacio-tiempo y hace derivar la idea de orden de la idea de *entre.* Pero, por otra parte, subraya claramente la variedad de los órdenes: órdenes de cualidad como el sonido y el color, que naturalmente se derivan para él, en última instancia, del hecho de que los sonidos y los colores son vibraciones en el espacio-tiempo; órdenes de magnitudes; órdenes de mérito en el mundo moral.

Puede decirse que la idea de la diversidad de los órdenes es la que constituye el origen de la crítica que Bergson hace de la idea de desorden. En efecto, nos dice, hay dos clases de órdenes: el orden mecánico y el orden vital; y hablamos de desorden cuando, esperando el orden vital no encontramos sino un orden mecánico, o cuando, buscando el orden mecánico, es el orden vital el que se presenta a nosotros. Se dirá que una habitación está en desorden cuando lo que nos presente sean objetos dispuestos en un orden puramente mecánico y no conforme a un

pensamiento vital; y, por otra parte, el sabio creerá estar en presencia del desorden cuando en lugar de un orden mecánico se encuentre con un orden producido por las voluntades y, por tanto, vital; porque este orden vital le parecerá un orden arbitrario. Así, en semejante teoría, ya no hay idea general de orden, sino solamente dos clases de orden, el mecánico y el vital, el primero de los cuales proviene, según Bergson, de una interrupción del segundo.

Así, encontramos en Bergson una crítica de la idea de desorden. ¿Podría emprenderse una crítica de la idea de orden? Podemos señalar primero, de acuerdo con lo que hemos dicho, que no hay idea de orden en general, sino que hay diferentes órdenes; entonces se nos plantearía la cuestión de saber si hay un orden de estos órdenes; y a esta cuestión responden afirmativamente pensadores como Leibniz y Pascal, por más diferentes que sean. Pero esta cuestión implica el conjunto de la metafísica; y no podremos resolverla sino después de haber considerado la cuestión de las relaciones del orden y del desorden.

En efecto, las ideas de orden y de desorden son complementarias. Hemos visto que, según Bergson, hay desorden porque hay dualidad de órdenes. Por otra parte, no puede haber orden propiamente dicho más que si hay un elemento desordenado que el orden organiza; las dos ideas de orden y de desorden se implican la una a la otra.

Podemos ir un poco más lejos todavía partiendo de una idea de Poincaré, que se inspiró en la teoría cinética de los gases, idea confirmada, por lo demás, por la física contemporánea. El orden que nos da la física no proviene sino de la compensación y del equilibrio de una multitud de desórdenes elementales. Lo que en el dominio macroscópico aparece como ordenado se manifiesta así porque en el dominio microscópico multitudes de desórdenes se compensan unos a otros.

Sería necesario, una vez más, proceder a efectuar distinciones entre el orden de los fenómenos físicos y las cuestiones que plantea, y el problema más general de un orden universal. En lo tocante al primero, nos veremos llevados a la idea de que sin duda hay en el universo un doble elemento: un elemento de regularidad y un elemento de irregularidad. Y cada uno de ellos no existe sino por el otro; ninguno puede ser completamente negado, puesto que la regularidad nace de las irregularidades y que, a la inversa, la irregularidad no existe sino por la regularidad a que se enfrenta. En cuanto al orden del universo, hay

que admitir también dos elementos: un elemento que está realmente "en las cosas" y que hace que el orden de la vida parezca superior al orden de la materia sin vida, y un elemento que implica un juicio del espíritu en cuanto se percata de ese orden que está en las cosas.

¿Podríamos ir más lejos y constituir, como Hegel ha querido hacerlo, tanto en la *Fenomenología* como en la *Lógica,* un orden de los pensamientos que sería al mismo tiempo un orden de las realidades? Es esto lo que parecerá ser mucho más discutible. Tomemos, por ejemplo, la sucesión de los sistemas filosóficos. Cierto es que pueden ordenarse a la manera en que Hegel los ha dispuesto, por tesis, antítesis y síntesis; pero podrían ordenarse de muchas otras maneras; e inclusive admitiendo el esquema hegeliano, podríamos constituir la serie de los sistemas de una manera distinta a la de Hegel. No podemos entrar aquí en detalles; pero basta con recordar que Platón afirmaba que el primer pensamiento filosófico era la realidad heracliteana expuesta por los poetas, basta con recordar que los historiadores de la filosofía han dudado durante mucho tiempo y dudan todavía cuando se trata de saber cuál fue el primero, si el heracliteísmo o el eleatismo, para poner en duda la empresa hegeliana.

Capítulo II

AZAR Y PROBABILIDAD

Habría que distinguir en Aristóteles la teoría de la contingencia y la teoría del azar. La afirmación de la contingencia depende del hecho de que para Aristóteles un juicio que versa sobre el porvenir no se presta, en el momento presente, a que digamos de él que es verdadero o que es falso. Por ejemplo, en el momento actual la afirmación: tal combate naval tendrá lugar mañana, no es ni verdadera ni falsa. En cuanto a la teoría del azar, se plantea en otros términos, por lo menos en Aristóteles.

Se esforzó en dar una definición de los diferentes términos con los cuales los griegos designaban el azar y lo accidental. Las acciones realizadas con vista a un fin pueden producir efectos que no estarán comprendidos en su fin; y pueden tropezar con otras acciones. Estos efectos accidentales, por una parte, y estos encuentros, por la otra, dan nacimiento al azar; más particularmente, se hablará de azar cuando se trate de acontecimientos que les ocurren a seres dotados de voluntad, aconte-

cimientos que hubieran podido desear o temer, querer o tratar de impedir.

De estas definiciones de Aristóteles dependerán la mayoría de las especulaciones de los filósofos modernos acerca del azar. Para Cournot, éste será el concurso de hechos racionalmente independientes unos de otros. Esta definición toma en cuenta, sobre todo, el carácter de encuentro señalado por Aristóteles. Se ha dicho, para precisar todavía más la fórmula, que el azar es el encuentro de una causalidad externa y de una finalidad interna. Partiendo de ahí, Lachelier ha señalado que hay dos sentidos posibles de la palabra azar: sea la ausencia de toda razón determinante, sea la ausencia de toda determinación teleológica. Comprendemos así la formación de la teoría bergsoniana a propósito de las ideas de azar y de desorden. La idea de desorden y la de azar nacerían del hecho de que esperamos un orden de causalidad eficiente cuando encontramos un orden de finalidad, o a la inversa.

La idea de azar supone la idea de normalidad y se opone a ella. Supone también muy a menudo la presencia de diferencias cualitativas. Por eso se ha podido definir el azar como el carácter de un acontecimiento rigurosamente determinado, pero de tal índole que una diferencia extremadamente pequeña en sus causas habría producido una diferencia considerable en el efecto. Por tanto, es el interés que ponemos en ciertas consecuencias lo que despierta a nuestro espíritu para la percepción del azar.

Lo que hemos dicho nos muestra el papel desempeñado por el espíritu en la percepción del azar. No hay azar sino por relación a una normalidad, a un orden pensado por nosotros.

La cuestión que se planteará entonces es la de saber en qué sentido podremos decir que hay una existencia objetiva del azar. Esto nos lleva a estudiar el papel desempeñado por la idea de azar en la historia de la filosofía. Es sabido que, para los epicúreos, la formación del universo depende de encuentros entre los átomos, encuentros que se producen en lugares indeterminados por anticipado y en momentos indeterminados.

Encontraremos de nuevo la reflexión sobre el azar, en los tiempos modernos, a propósito del problema de la libertad. A decir verdad, no es de azar de lo que habla Leibniz y el azar no puede tener lugar en su doctrina; pero menciona la contingencia como uno de los tres constituyentes del acto libre; el acto libre es la espontaneidad de un ser inteligente, y esta esponta-

neidad se torna posible por la indeterminación del futuro, por la contingencia.

Kant plantea el problema de la contingencia de manera más radical que Leibniz. Para él, se trata de saber si hay, en las series de las acciones humanas, comienzos absolutos. La idea de un acto libre implica la de un comienzo absoluto. A partir de la teoría de Kant podemos comprender la formación de la de Renouvier, que es uno de los filósofos que han insistido más en la contingencia. Y de Renouvier podemos pasar a William James, en el que esta influencia se unió a la de Peirce, que había formulado una teoría a la que llamaba *tychismo* o filosofía del azar.

Hoy en día, es más bien a partir de los resultados de ciertas teorías científicas como podemos formular el problema del azar, que pasa a identificarse con el problema de la contingencia del que habíamos tratado de separarlo primero.

A mediados del siglo XIX la teoría cinética de los gases llevó a los sabios a concebir la idea de que son los movimientos desordenados de partículas diminutas los que explican los movimientos ordenados de los conjuntos considerados. A partir de ahí se concibió que las leyes científicas, de manera general, son leyes estadísticas, que la regularidad es producto de un gran número de pequeñas irregularidades que se compensan.

La idea de contingencia cobró una importancia todavía mayor cuando el principio de indeterminación condujo a los sabios a pensar que la mente no puede determinar al mismo tiempo la velocidad y la posición de una partícula. Era necesario admitir algo contingente al principio de las leyes físicas.

Los físicos han observado que el azar es la negación del determinismo tal como lo concibió Laplace, pero que no es forzosamente la negación del ideal científico de precisión. Otros recuerdan que Engels, para demostrar que el determinismo estricto era insuficiente, citaba la teoría misma de Darwin en cuanto supone que hay entre los seres vivos diferencias sin causa aparente, y citaba igualmente las sucesiones de hechos históricos que no pueden explicarse de manera absolutamente determinada. Toda ley, dirán entonces, está guarnecida de azar; el azar es un elemento completamentario de la ley misma. Dicen igualmente que el azar es más bien un exceso de causas, que una carencia de causa. Sin aceptar su pensamiento respecto de esto último, podemos conservar su afirmación de que la ciencia no puede eliminar completamente el azar.

La idea de contingencia se formula frecuentemente hoy en día con la forma de la idea de facticidad. El hombre está colocado en la Tierra, arrojado en esta Tierra, como dice Heidegger. Este sentimiento de la facticidad se encontraba ya en Pascal, cuando mostraba cómo estábamos entre los dos infinitos, siendo nosotros mismos seres finitos que tienen la idea de infinito. ¿Por qué me encuentro en este rincón del universo?

De la idea de contingencia, la idea de facticidad deja a un lado la idea de posibilidad y conserva sólo el elemento de hecho.

Habíamos dicho, hablando del azar, que su afirmación misma tiene algo subjetivo, que implica la relación a un espíritu que espera y es sorprendido, que es sensible a diferencias cualitativas, y que piensa el azar porque piensa el orden. ¿Nos veríamos llevados, partiendo de las consideraciones físicas, a decir que hay un azar en las cosas mismas? Lo que podemos decir es que no podemos negar esta posibilidad; por tanto, que es posible que exista lo imprevisible en sí. Pero aquí alcanzamos un problema que nos obligaría a replantear el problema del idealismo y del realismo, que por eso mismo nos conduciría sin duda, conforme a lo que hemos dicho, a tratar de rebasar esta disyuntiva y, por tanto, a no preguntarnos finalmente si hay un azar en sí.

Nos encontramos aquí en presencia de una idea-límite; la idea de un azar en sí no puede ser legítima sino como indicación de que nuestro espíritu en ciertos momentos se encuentra ante algo que lo rebasa, ante preguntas a las que no puede responder.

Por otra parte, los fenómenos del determinismo estadístico no pueden ser fenómenos fundamentales; el cálculo de probabilidades presupone siempre una estructura subyacente a las combinaciones fortuitas; en este sentido, según Ruyer, el azar y la estadística son reveladores de un orden que existe antes que ellos.

Asistimos así a un juego entre la idea de azar y la idea de orden. Tenemos la idea de azar porque poseemos la de orden. Pero sólo hay orden cuando existe un elemento rebelde al orden que éste debe dominar.

Capítulo III

LA DIALÉCTICA

Con su teoría de las oposiciones y su visión de las tensiones en el interior del devenir, podemos decir que Heráclito anticipó

lo que debería ser la dialéctica. Pero para comprender el desarrollo de la dialéctica debemos tener en cuenta, tanto como a Heráclito, a la escuela que se le enfrentó, es decir, a los filósofos de Elea. Zenón, al defender la tesis de su maestro Parménides contra los pitagóricos, contribuyó al desarrollo del método dialéctico; y estas dos escuelas opuestas se perpetuaron en las escuelas de los sofistas, de los que podemos decir que expusieron formas degeneradas de dialéctica.

Con Sócrates, que sus adversarios consideraban sin duda como sofista, pero que fue su mayor enemigo, el pensamiento de la dialéctica avanzó a su madurez. Recordemos que la palabra dialéctica está ligada a la idea misma del diálogo. Hacer dialéctica es primero conversar; y sabemos que Sócrates se valía de la conversación filosófica como medio para conducir a los hombres hacia la verdad. Platón nos dice que el verdadero dialéctico es aquel que se preocupa siempre de saber si ha habido acuerdo acerca de las proposiciones que acaban de enunciarse, antes de pasar a proposiciones nuevas. Pero en Platón la dialéctica deja de ser un simple arte de conversación y se convierte en método y ciencia. En la *República,* Platón nos muestra cómo podemos, partiendo de las fórmulas particulares de las ciencias, cada una de las cuales posee hipótesis especiales y un dominio propio, llegar a una ciencia más general mediante lo que llama destrucción de las hipótesis; en efecto, destruir las hipótesis de las ciencias particulares es constituir, por eso mismo, una ciencia infinitamente más general. En cierta medida, podemos representarnos lo que Platón entiende por destrucción de las hipótesis reflexionando en lo que ocurrió en el siglo XIX al formarse las geometrías no euclidianas; estas geometrías, obtenidas por lo que podemos llamar la destrucción del postulado de Euclides, son formas más generales, respecto de las cuales la geometría euclidiana ya no es más que un caso particular. El defecto de las ciencias particulares es el de fundarse en hipótesis y, por tanto, en imágenes, y por tanto, también, en estar ligadas a lo empírico. Según Platón, por la supresión de las hipótesis no sólo llegamos a constituir una ciencia universal, sino que alcanzaríamos una región en la que podríamos pasar de unas ideas a otras sin intervención de elementos particulares o hipotéticos, caracteres que, por lo demás, como acabamos de ver, están recíprocamente ligados. A partir de esta región pura de las ideas podremos elevarnos al fundamento de toda ciencia, al que Platón llama el Bien, y que compara al sol. Es el sol inteligible,

La idea de contingencia se formula frecuentemente hoy en día con la forma de la idea de facticidad. El hombre está colocado en la Tierra, arrojado en esta Tierra, como dice Heidegger. Este sentimiento de la facticidad se encontraba ya en Pascal, cuando mostraba cómo estábamos entre los dos infinitos, siendo nosotros mismos seres finitos que tienen la idea de infinito. ¿Por qué me encuentro en este rincón del universo?

De la idea de contingencia, la idea de facticidad deja a un lado la idea de posibilidad y conserva sólo el elemento de hecho.

Habíamos dicho, hablando del azar, que su afirmación misma tiene algo subjetivo, que implica la relación a un espíritu que espera y es sorprendido, que es sensible a diferencias cualitativas, y que piensa el azar porque piensa el orden. ¿Nos veríamos llevados, partiendo de las consideraciones físicas, a decir que hay un azar en las cosas mismas? Lo que podemos decir es que no podemos negar esta posibilidad; por tanto, que es posible que exista lo imprevisible en sí. Pero aquí alcanzamos un problema que nos obligaría a replantear el problema del idealismo y del realismo, que por eso mismo nos conduciría sin duda, conforme a lo que hemos dicho, a tratar de rebasar esta disyuntiva y, por tanto, a no preguntarnos finalmente si hay un azar en sí.

Nos encontramos aquí en presencia de una idea-límite; la idea de un azar en sí no puede ser legítima sino como indicación de que nuestro espíritu en ciertos momentos se encuentra ante algo que lo rebasa, ante preguntas a las que no puede responder.

Por otra parte, los fenómenos del determinismo estadístico no pueden ser fenómenos fundamentales; el cálculo de probabilidades presupone siempre una estructura subyacente a las combinaciones fortuitas; en este sentido, según Ruyer, el azar y la estadística son reveladores de un orden que existe antes que ellos.

Asistimos así a un juego entre la idea de azar y la idea de orden. Tenemos la idea de azar porque poseemos la de orden. Pero sólo hay orden cuando existe un elemento rebelde al orden que éste debe dominar.

Capítulo III

LA DIALÉCTICA

Con su teoría de las oposiciones y su visión de las tensiones en el interior del devenir, podemos decir que Heráclito anticipó

lo que debería ser la dialéctica. Pero para comprender el desarrollo de la dialéctica debemos tener en cuenta, tanto como a Heráclito, a la escuela que se le enfrentó, es decir, a los filósofos de Elea. Zenón, al defender la tesis de su maestro Parménides contra los pitagóricos, contribuyó al desarrollo del método dialéctico; y estas dos escuelas opuestas se perpetuaron en las escuelas de los sofistas, de los que podemos decir que expusieron formas degeneradas de dialéctica.

Con Sócrates, que sus adversarios consideraban sin duda como sofista, pero que fue su mayor enemigo, el pensamiento de la dialéctica avanzó a su madurez. Recordemos que la palabra dialéctica está ligada a la idea misma del diálogo. Hacer dialéctica es primero conversar; y sabemos que Sócrates se valía de la conversación filosófica como medio para conducir a los hombres hacia la verdad. Platón nos dice que el verdadero dialéctico es aquel que se preocupa siempre de saber si ha habido acuerdo acerca de las proposiciones que acaban de enunciarse, antes de pasar a proposiciones nuevas. Pero en Platón la dialéctica deja de ser un simple arte de conversación y se convierte en método y ciencia. En la *República,* Platón nos muestra cómo podemos, partiendo de las fórmulas particulares de las ciencias, cada una de las cuales posee hipótesis especiales y un dominio propio, llegar a una ciencia más general mediante lo que llama destrucción de las hipótesis; en efecto, destruir las hipótesis de las ciencias particulares es constituir, por eso mismo, una ciencia infinitamente más general. En cierta medida, podemos representarnos lo que Platón entiende por destrucción de las hipótesis reflexionando en lo que ocurrió en el siglo XIX al formarse las geometrías no euclidianas; estas geometrías, obtenidas por lo que podemos llamar la destrucción del postulado de Euclides, son formas más generales, respecto de las cuales la geometría euclidiana ya no es más que un caso particular. El defecto de las ciencias particulares es el de fundarse en hipótesis y, por tanto, en imágenes, y por tanto, también, en estar ligadas a lo empírico. Según Platón, por la supresión de las hipótesis no sólo llegamos a constituir una ciencia universal, sino que alcanzaríamos una región en la que podríamos pasar de unas ideas a otras sin intervención de elementos particulares o hipotéticos, caracteres que, por lo demás, como acabamos de ver, están recíprocamente ligados. A partir de esta región pura de las ideas podremos elevarnos al fundamento de toda ciencia, al que Platón llama el Bien, y que compara al sol. Es el sol inteligible,

que, así como el sol sensible es la causa del crecimiento de las cosas y de la visión de las cosas en la luz, es causa del crecimiento y del conocimiento de las realidades inteligibles mismas.

Después de la dialéctica ascendente, Platón piensa que puede constituirse una dialéctica descendente, que partiendo de los niveles más elevados de la realidad desciende hacia las experiencias particulares. Pero hay que señalar que esta dialéctica descendente no debe asimilarse a la dialéctica hegeliana; esta última es en efecto una cadena continua, en tanto que nada prueba que en Platón no haya una ruptura entre el Bien y las ideas, aun las más altas, y, por otra parte también, una ruptura entre las últimas especies y los individuos. Podemos decir que ahí hay probablemente dos discontinuidades, una al comienzo y otra al final de la escala dialéctica; y podemos decir que estos dos cortes garantizan una libertad en el proceso dialéctico cuyo equivalente no encontramos en Hegel.

No sólo existe esta dialéctica intelectual, sino también lo que ha sido llamado dialéctica del amor, que permite pasar del afecto por las cosas al amor de las personas bellas y de ahí a la belleza universal, a lo que Platón llama el océano de la Belleza misma.

Por otra parte, hay que distinguir de la dialéctica tal como se presenta en la *República* a la forma de dialéctica que Platón expone en el *Fedro*. Se ha sostenido que esta forma posterior corresponde a un cambio profundo en la concepción platónica de las ideas. Éstas se conciben ahora a manera de especies que habrá, ante todo, que clasificar metódicamente. Se trata de encontrar las articulaciones de lo real por el proceso que ha recibido el nombre de proceso de división, del que Platón nos da los modelos en el *Sofista* y en el *Político*.

Podríamos descubrir en la escuela neoplatónica desarrollos y transformaciones de la dialéctica tal como la concebía Platón. Plotino, y sobre todo Proclo y Damascio, constituyen cadenas dialécticas ascendentes y, los dos últimos, descendentes, que son las que constituyen la realidad. Damascio, al igual que Proclo, coloca el Uno de la teología negativa en la cima de la dialéctica ascendente.

En el pensamiento de Aristóteles, la dialéctica no ocupa un lugar tan elevado como en el pensamiento de Platón. Para Aristóteles, la dialéctica es el arte de lo verosímil. Y, a la vez que se aleja de la dialéctica platónica, Aristóteles niega a las ciencias matemáticas el lugar que les concedía Platón.

Sin duda, las ciencias matemáticas, como todas las demás, no son sino un grado para elevarse, según Platón, a la ciencia fundamental. Pero, no obstante, tenían un lugar privilegiado, mientras que, para Aristóteles, la matemática es esencialmente algo abstracto, demasiado abstracto para ser completamente satisfactorio.

No obstante, a pesar de lo que hemos dicho acerca de la desconfianza de Aristóteles por la dialéctica, su lógica ha sido llamada a menudo una especie de dialéctica, y por eso Descartes dice que no acepta los universales de los dialécticos, refiriéndose a los adeptos de Aristóteles.

Sin embargo, podemos clasificar a Aristóteles más bien entre los adversarios de la dialéctica.

A fines de la Edad Media, Eckhardt puede ser considerado como filósofo dialéctico, pues pone en la cima del universo la negatividad divina, de la que hace derivar un movimiento incesante. Boehme concibe en Dios una dialéctica de la cólera y del amor. A comienzos del Renacimiento, Nicolás de Cusa, con su teoría de lo infinitamente pequeño y lo infinitamente grande, construye también un pensamiento dialéctico.

Hemos visto que Descartes se consideraba adversario de la dialéctica entendida como lógica abstracta. Al igual que Aristóteles y Descartes, Kant es un adversario de la dialéctica, por lo menos en un sentido, ya que, para él, la dialéctica no es sólo el arte de lo verosímil, como era para Aristóteles, sino que en realidad es una ilusión. Sin duda, habrá lo que podríamos llamar ciencia de esta ilusión. Será la dialéctica trascendental, que es la tercera parte de la crítica, la que va después de la estética trascendental y la analítica trascendental.

¿De dónde proviene la ilusión dialéctica? Proviene de que queremos aplicar a la experiencia aquello a lo que Kant llama las ideas. La estética trascendental muestra cómo las formas, es decir, la sensibilidad, y la analítica trascendental muestra cómo las categorías del entendimiento se aplican a la experiencia, nos entregan la verdad, o, más exactamente todavía, nos permiten constituir la verdad.

Pero las ideas de la razón son algo demasiado elevado para ser aplicado a la experiencia y constituir, propiamente hablando, una verdad. Sin duda, podemos valernos de ellas para orientar la experiencia.

Así Kant nos muestra cómo la idea de unidad, la idea de continuidad son más bien las metas que sirven para mostrarnos

las direcciones, que principios constitutivos de la experiencia, como las formas o las categorías.

Pero el peligro de las ideas se ve sobre todo cuando las concebimos como totalidades que están fuera de la experiencia. Entonces constituimos las ideas de mundo, de alma y de Dios: la idea de mundo, es decir, la de la totalidad de los fenómenos objetivos, la idea de alma, o la de la totalidad de los fenómenos subjetivos, y la idea de Dios que es la de la totalidad de las condiciones de estas dos clases de fenómenos.

Pero la consideración de las antinomias nos hace ver que no podemos decir nada satisfactorio cuando nos preguntamos por el mundo. Vemos que podemos decir igual de bien, o igual de mal, que el mundo es finito o infinito en el espacio y en el tiempo. En realidad, no podemos pensar ni lo uno ni lo otro.

En cuanto al alma y a Dios, nada podemos decir de ellos desde el punto de vista de la razón teórica, puesto que son noúmenos y no podemos aventurarnos en este dominio del noúmeno.

Sin embargo, dice Kant, tal vez tengamos derecho, a condición de encontrar razones que no sean tomadas a la razón teórica, de afirmar el alma y Dios, pero no podemos hacerlo sino partiendo de la razón práctica, del hecho de que oímos, en nosotros, la voz del deber. Si oímos la voz del deber, dice Kant, es porque somos libres, y somos libres porque tenemos un alma. Si existe un alma, es necesario también que en un momento determinado encuentre una coincidencia entre la felicidad y la virtud. Esta coincidencia no puede obtenerse sino gracias a la existencia de Dios.

De tal manera, reintroduce como postulados de la razón práctica aquellas ideas de las que dijo que no podemos dar pruebas desde el punto de vista de la razón teórica.

No obstante, si permanecemos en el dominio de la razón teórica asistimos a lo que Kant llama la lucha de la razón consigo misma.

Por ejemplo, consideremos la idea de infinito. Por así decirlo, será demasiado grande, demasiado amplia para nuestro espíritu, en tanto que la idea de finito será para él demasiado restringida y estrecha. De manera que nuestro espíritu o es rebasado por las ideas o las rebasa, pero nunca éstas lo satisfacen completamente. Jamás hay adecuación entre el espíritu y estas ideas de la razón. Nuestro espíritu necesita pensar la totalidad de las condiciones; si una cosa es dada, debe estar pre-

sente la totalidad de las condiciones para que esta cosa sea dada. Pero, al mismo tiempo, jamás podemos poseer esta totalidad.

Por tanto, no hay que otorgar a las ideas más que lo que Kant llama un uso regulador. Tienden a permitirnos unificar cada vez más los fenómenos, pero mediante las ideas no podemos poseer la verdad acerca de los fenómenos. Si recurrimos a la razón práctica, pasamos más allá de ellos.

Pero, después de haber hablado de la filosofía de Kant en cuanto se opone a la dialéctica, tenemos que mostrar cómo, a partir de Kant, puede desarrollarse una concepción de la dialéctica.

En primer lugar, cuando Kant estudia las categorías, cuando las ordena en una especie de cuadro, dice que la tercera categoría es la síntesis de las dos primeras. Por ejemplo, la singularidad es la síntesis de la generalidad y de la particularidad. Si concibo una proposición relativa a Sócrates, la concibo como relativa a esa totalidad e individualidad que es Sócrates.

Tenemos ahí una particularidad considerada como universalidad y es ésa una de las raíces de la dialéctica hegeliana. El tercer término nace de la unión de los dos anteriores.

Además, si volvemos a colocarnos ante el conflicto de las antinomias en Kant, podemos pensar, como pensó Hegel, que no puede resolverse más que si unimos los dos opuestos, que si pensamos primero uno de los términos de la oposición y luego el otro.

Entonces, a partir de estas ideas, concebirá Hegel una dialéctica, que procede por tesis, antítesis y síntesis.

La idea de totalidad gobierna el pensamiento de Hegel. Uno de mis sentimientos, una de mis ideas no tienen realidad sino en cuanto forman parte del conjunto que soy, pero este conjunto mismo no tiene sentido sino en relación con la época o con la civilización de que forma parte. Y la época y la cultura no tienen a su vez sentido sino en relación a la historia de la humanidad en general.

De manera que, finalmente, pasamos a este conjunto que es el conjunto de todo, y que es la idea misma en cuanto se realiza en el mundo.

Constituye un problema saber cómo es que la idea eterna se adquiere solamente al final de los tiempos. Si es eterna es al final lo que era al comienzo. Por tanto, es el problema de la relación de la totalidad implícita al comienzo con la totalidad

explícita del final el que tendríamos que estudiar, si este principio de la totalidad fuera el único de la filosofía de Hegel.

En cuanto a esta idea de totalidad, podríamos mostrar cómo es, en Hegel, un aspecto de su pensamiento que procede a la vez del clasicismo y del romanticismo, en cuanto el romanticismo es esencialmente un organicismo, que insiste en la vida en cuanto totalidad.

El segundo principio sería el principio del devenir, y es esencial ligarlo al anterior. El anterior, por sí solo, parecería ser una negación del tiempo. Por el principio del devenir todo se efectúa en el tiempo por una especie de dinamismo, que hace que, por ejemplo, de la semilla salga la planta, de la planta la flor, de la flor el fruto y del fruto, a su vez, la nueva semilla.

Vemos que en un sentido podemos llamar al principio del devenir principio de la circularidad del devenir, idea ésta de la circularidad que ya habíamos visto en el principio de la totalidad.

Pero este devenir, que el espíritu de un griego consideraría irracional, es para Hegel algo racional. Trata de constituir en concepto el devenir mismo, hace entrar el devenir en el concepto, y ésta es una de las razones por las que Kierkegaard lo criticará. Hay dos dominios absolutamente separados dice Kierkegaard; hay que elegir entre el devenir y el concepto. Por lo contrario, Hegel piensa que podemos elegir los dos a la vez, y mostrar que el concepto es la idea de devenir, y que el devenir mismo es concepto.

Gracias a estas ideas, Hegel puede sobrepasar las oposiciones características del pensamiento de Kant, que es un pensamiento que separa, que divide. Tenemos de una parte la naturaleza, y de la otra el espíritu, hay la forma y hay la materia, y según Hegel debemos tratar de mostrar cómo se unen naturaleza y espíritu, materia y forma. Podría decirse que, a este respecto, continúa y remata el esfuerzo que Schelling hizo en su primera filosofía, a la que llamaba filosofía de la identidad.

Podríamos decir también que, según Hegel, la filosofía de Kant, siendo como es filosofía de la separación, es por eso mismo filosofía de la abstracción, y también por eso mismo filosofía de lo que Hegel llama la conciencia desventurada. Y sólo restableciendo la unidad entre estos términos tan violentamente separados por el kantismo podremos encontrar a la vez la razón y la felicidad.

Un tercer principio que especificará el principio del devenir será el de contradicción. El devenir se efectúa por una sucesión de contradicciones. Es lo que vemos al comienzo de la *Lógica.* Hay el pensamiento del ser, luego el pensamiento del no-ser y es la unión de estos dos pensamientos contradictorios la que nos entregará el devenir, como la unión del espíritu subjetivo y del espíritu objetivo nos dará el espíritu absoluto, así como la unión de la familia y de la sociedad civil dará el Estado.

Vemos ahí la importancia de la negación, de la negatividad, y para Hegel, en efecto, lo que está al principio de la dialéctica es la negatividad, que es la fuerza inmanente en las cosas y que las obliga a rebasarse a sí mismas. Goethe ha dicho: el espíritu es lo que niega sin cesar. Para Hegel, el espíritu es a la vez lo que niega sin cesar y lo que se niega sin cesar. El espíritu es negatividad, y en un sentido ésta se niega a sí misma, es decir, se transforma en positividad.

La simiente, dice Hegel, es negada por la planta, pero el fruto es en un sentido negación de la planta, y esta negación de la negación constituye la vida misma de la vegetación. Así, hay una transformación de lo negativo en positivo. Hemos insistido en la contradicción de los dos términos, por ejemplo la tesis, que es el ser, y la antítesis que es el no-ser. El devenir es unión de estos dos términos. En la síntesis, dice Hegel, los dos términos se conservan y suprimen a la vez. Y, gracias a un privilegio de la lengua alemana, designaba dos ideas mediante la misma palabra: *Aufhebung,* que en alemán quiere decir a la vez conservación y supresión. Es una especie de sublimación. Se ha propuesto también que digamos absorción. De hecho, es muy difícil traducir esta palabra por una sola, ya que se trata de dos ideas que son realmente contradictorias, conservación y supresión. En el devenir, el ser y el no-ser se conservan y suprimen a la vez.

De igual manera, si consideramos la idea de totalidad tal como ya la concebía Kant en sus categorías, vemos que contiene la unidad y la pluralidad a la vez conservadas y suprimidas, transferidas por tanto a una esfera superior.

Por último, un cuarto principio sería el de la transformación cualitativa. A decir verdad, es menos importante que los anteriores. Es la idea de que, en un cierto momento, la cantidad por sus adiciones da una nueva cualidad, y esto es lo que hace que la síntesis sea diferente de los dos términos que la constituyen.

La dialéctica de Hegel es el producto de dos modos diferentes de pensamiento, uno de los cuales consiste en que cuando se ha concebido una tesis trae al espíritu la tesis opuesta, y el otro que consiste en una especie de ahondamiento de la tesis. La unión de estos dos modos de pensamiento produce la tríada: tesis-antítesis-síntesis; un modo de pensamiento que procede por oposiciones y otro modo que procede por comprensiones cada vez más vastas.

De la dialéctica hegeliana nacieron otras dos dialécticas, la de Marx y la de Kierkegaard.

Podríamos decir que cada uno de ellos, tanto Marx como Kierkegaard, le reprochan a Hegel que haya hecho del hombre —tales son las palabras de Marx— un atributo de la idea, siendo que la idea es más bien un atributo del hombre. Además, en ambos influye Feuerbach, que pensó que había que darle al hombre, en cuanto hombre y no en cuanto encarnación de la idea, un lugar que Hegel no le había otorgado.

Feuerbach dijo que la verdad no es ni el materialismo, ni el idealismo, no es ni fisiológica, ni psíquica: está en el hombre; su punto de partida está en la percepción que nos da el punto de vista de la totalidad.

Hegel había otorgado un primado a lo universal, a la totalidad, a la forma. Y, finalmente, podríamos decir, con cierta injusticia, pero tal era por lo menos lo que parecía: todo es pasivo y sólo la idea es activa.

Marx se apoyará en ciertas adquisiciones de Hegel. Él mismo apela a la *Fenomenología del espíritu,* en cuanto ésta muestra que el hombre es lo que hace, que el hombre se define por su trabajo. Y de Hegel conserva también la idea de la tesis, de la antítesis y de la síntesis.

Pero, muy pronto, de tales ideas pasa a la idea de que, por ejemplo, en nuestra sociedad hay una especie de alienación del individuo por el hecho de las condiciones económicas. El trabajo no es libre. Y, de manera más general, reprocha a Hegel que le haya otorgado a la idea un lugar que no es el que realmente le corresponde.

En el prefacio del *Capital,* dice: mi método dialéctico es fundamentalmente diferente del de Hegel. Pero esto no basta, hay que decir que es esencialmente lo opuesto. La idea no es sino la materia, pero es la materia traspuesta y transformada en el cerebro humano.

Conservará de Hegel la idea de la negación de la negación,

y el método, pero añadirá algo totalmente diferente al hegelianismo, que es el materialismo, concebido éste sobre todo de manera nueva, que se opone al materialismo común del siglo XVIII, ya que éste no toma en cuenta el tiempo y se limita a una especie de mecanicismo.

Y llega un momento, según Marx, en que la filosofía, al término de todo este camino dialéctico, debe cambiar, por así decirlo, de meta, y ya no tener como fin simplemente contemplar el mundo, sino transformarlo, y si es verdad lo que dice Hegel de la idea, es necesario que en un cierto momento la idea misma se torne activa, se vuelva transformadora. Y es así como la dialéctica debe convertirse no en un medio de contemplación sino de acción; como hay que cerrar, en cierta manera, la historia y el ciclo de las filosofías para avanzar a una transformación del mundo, del mundo social, del mundo económico, en cuanto éstos son la estructura de la filosofía misma.

Por consiguiente, el término fundamental ya no es la idea, sino lo que explica la idea, y tales son para Marx esencialmente las condiciones económicas.

Esta idea general de la dialéctica se conserva, en Lenin, por ejemplo, en el que encontramos siempre esta idea de lo contradictorio como resorte de la dialéctica. La unidad de los contrarios es el resorte del progreso, del pensamiento y también de la historia en general. A decir verdad, el materialismo de Lenin es al mismo tiempo y sobre todo un realismo, una afirmación de que hay un mundo exterior a nosotros, y ahí, por una especie de dialéctica de la dialéctica misma, vemos que nos hallamos en un clima totalmente diferente del de Hegel.

Pero será, todavía, un carácter de la dialéctica el de mostrarnos que, por ejemplo, las proposiciones científicas tienen un carácter aproximativo, que no hay demarcación absoluta en la naturaleza. Y, a este respecto, podríamos relacionar el materialismo como lo concibe Lenin con el materialismo de Diderot.

Dijimos que hay dos clases de reacciones frente a Hegel en el interior de la dialéctica, la de Marx y la de Kierkegaard. Por opuestos que sean, hay ciertamente una tendencia común a Marx y a Kierkegaard.

Lo vemos por ejemplo cuando leemos en Marx que Hegel en realidad suprime la existencia, que lo que hace entrar en la filosofía no es la religión real, el estado real o la naturaleza real, sino la religión como objeto de saber, la política o la na-

turaleza como objetos de saber. O también cuando dice: no es la conciencia de los hombres la que determina su existencia, sino a la inversa, es la existencia la que determina su conciencia. Sólo que la existencia, tal como él la entiende, es la existencia social, y la existencia tal como la entiende Kierkegaard es la existencia individual.

No obstante, ambos tienen en común que protestan contra el idealismo racionalista de Hegel. ¿En qué se diferencia la dialéctica de Kierkegaard de la de Hegel? Es distinta, primero, desde el punto de vista formal, en el sentido de que para Kierkegaard no hay síntesis: conserva solamente la tesis y la antítesis. Desde este punto de vista, podríamos decir que se opone tanto a Marx como a Hegel. Esta dialéctica existencial es una dialéctica que quiere afirmar esencialmente las contradicciones. En su esencia es doble, tesis y antítesis, y no triple. Kierkegaard quiere ver a los términos en su oposición, pero no siente la necesidad de fundirlos en un tercer término. Porque para él no existe esa razón que podría operar la síntesis. No hay síntesis de lo finito y de lo infinito, están uno frente a otro, como dos irreconciliables que no pueden conciliarse sino de una manera para nosotros misteriosa, en la fe, y ésta no es una síntesis, sino un contacto que es una especie de escándalo para la razón humana.

Así, no hay en Kierkegaard, como no hay en Proudhon, ni en G. Gurvitch, que está más cerca de nosotros, el elemento de reconciliación que encontramos en Hegel. La reconciliación, piensa Kierkegaard, puede reconciliarlo todo, salvo lo irreconciliable. Y precisamente la fe es algo que no quiere y no puede ser completamente reconciliado con la razón, que es irreductible a la razón.

En segundo lugar, esta dialéctica es más una dialéctica afectiva que una dialéctica racional. En cierta medida, podríamos comparar la dialéctica tal como es expuesta por Kierkegaard con la dialéctica tal como es, no expuesta, sino sentida por lo menos por Pascal, cuando nos muestra al espíritu pasando siempre del pro al contra, cuando habla de la actividad (lo que Hegel llama el movimiento perpetuo) del pensamiento.

Pero a menudo Pascal está más cerca que Kierkegaard de la idea de síntesis. Para él, el cristianismo es una unión de contrarios, aunque muy a menudo también se acerque mucho a la idea kierkegaardiana de contacto entre extremos.

¿Después de lo que hemos dicho acerca de la dialéctica, po-

demos decir que, propiamente hablando, es un método? Platón intentó constituir una ciencia mediante la dialéctica, pensando que la dialéctica era la verdadera ciencia. Pero podemos preguntarnos si la dialéctica es capaz realmente de constituir una ciencia.

Quizás la dialéctica no es, hablando con propiedad, un método, a pesar de lo que piensan Platón y Hegel. Es una descripción del proceso del espíritu cuando se enfrenta a problemas metafísicos. Es una manera de experimentarlos, de enriquecerlos con nuestras certidumbres sucesivas, a la vez que, por así decirlo, nos herimos a nosotros mismos con esta visión de nuestras contradicciones.

Podríamos aquí referirnos a las ideas de Kant, ya que, como ha dicho Hegel, hay una especie de desventura de la conciencia en Kant, hay una división del espíritu, visible particularmente en las antinomias acerca de las cuestiones metafísicas.

Desde este punto de vista, encontraremos analogías entre Kant y Kierkegaard. Hegel veía en Kant una personificación de la conciencia desventurada, y podemos decir que Kierkegaard es de nuevo expresión y reivindicación misma de los derechos de la conciencia desventurada que se rebela contra el triunfo del optimismo hegeliano; y lo que concederemos a Hegel es que quizá nuestro destino consiste en tratar de hacer con la desventura de la conciencia una especie de felicidad, como si percibiéramos los movimientos de nuestro espíritu como la expresión de una cierta infinitud que está en las cosas.

Nietzsche y Kierkegaard se oponen a ciertas concepciones de la filosofía racional, y también a una determinada importancia general otorgada a la historia. Podríamos decir que tanto uno como otro son enemigos de la historia y del hegelianismo en cuanto apoteosis de la historia. Además uno opone a Hegel lo único, el otro al superhombre, y ambos al individuo.

Ambos también son enemigos de un punto de vista puramente ético, ya que en *Temor y temblor* Kierkegaard muestra la insuficiencia de la ética si se compara con el punto de vista religioso, y Nietzsche condena la ética tal como comúnmente se la comprende.

A la certidumbre filosófica, a la reflexión filosófica, uno opone la creencia, y otro la voluntad de poder. Ambos parten de la muerte de Dios. Para uno, la muerte de Dios es nuestra salvación, y para otro nuestra salvación es la muerte de Dios. A partir de ahí cada uno cree encontrar una eternidad real,

uno en el instante de la resurrección y de la encarnación, otro en el instante en que vivimos el eterno retorno; y en el instante, como lo conciben cada uno de ellos, hay una especie de fusión del pasado, del porvenir y del presente.

La encarnación, para Kierkegaard, no es solamente algo que ha pasado, sino algo de lo que debemos ser contemporáneos, y es también algo que está por venir, ya que el tiempo de Kierkegaard está esencialmente dirigido al porvenir.

En cierta manera, podríamos decir otro tanto del instante tal como lo concibe Nietzsche, en el que decimos que sí a este eterno retorno, que es eternamente pasado, eternamente por venir.

Así, en ambos, el instante se concibe como una unión del pasado y del porvenir, y en este instante, según ambos, estamos colocados ante algo que en un sentido nos aplasta y en otro nos eleva.

Este eterno retorno, para Nietzsche es, pues, algo esencialmente inmanente, ya que retornan sin cesar los mismos acontecimientos terrestres y celestes, pero siempre en lo inmanente. Y Kierkegaard nos pone frente a algo que también nos aplasta y también nos exalta, pero que es trascendente. Por consiguiente, según ambos, colocando al hombre ante algo terrible, podemos exaltar infinitamente al hombre.

Así, pues, encontramos en ambos la misma paradoja, la idea de la muerte de Dios, tanto a partir de la idea de repetición en el filósofo danés como de la idea de eterno retorno en Nietzsche.

Y no sólo nos colocan ante una paradoja sino que podríamos decir —y Jaspers insiste en este hecho— que ambos son paradojas vivas; que cada uno de ellos se desgarra a sí mismo y que el punto de partida de su dialéctica existencial es esta tensión de cada uno con su opuesto.

Son éstas dialécticas afectivas o patéticas; y son dialécticas que se contentan con dos términos, la tesis y la antítesis, más que avanzar hacia la síntesis. O, si persiste una síntesis, es tal que no puede formularse en palabras. Es una síntesis que hay que vivir. Y por oposición a Hegel, que se halla siempre en la mediación, quieren alcanzar lo inmediato.

Mediante la reflexión en Nietzsche y en Kierkegaard descubriríamos lo que podría ser una dialéctica existencial, es decir, que viviría de sus antinomias, que se alimentaría de la presencia contemporánea de la tesis y de la antítesis.

Nos veremos llevados a buscar las relaciones entre esta dialéctica y el término de que parte, y el término hacia el que avanza, ya que precisamente por oposición a las dialécticas que hemos estudiado, esta dialéctica misma sería dialectizada por el hecho de que habría una cosa, por lo menos, y probablemente dos cosas, el punto de partida y la conclusión, que estarían fuera de ella.

Hemos partido de la consideración de Nietzsche y de Kierkegaard. Jaspers ha pensado que nuestra situación filosófica está dominada por el pensamiento y la vida misma de estos dos hombres, y que cada uno de ellos, de manera en apariencia diferente, y quizá no tan diferente en realidad como parece serlo, indicó un modo de pensar mediante antítesis, más que por tesis, antítesis y síntesis, y presentó la idea de una dialéctica diferente de la de Hegel.

Hemos visto también que quizá, si llevamos la idea de dialéctica un poco más lejos, tal vez nos veamos conducidos a la idea de que la dialéctica misma debe ser en cierta manera dialectizada, es decir, llegamos a la idea de que no hay dialéctica si no hay algo más que la dialéctica. Es necesario que exista una razón de la dialéctica misma.

Y así, podemos entrever un lazo entre la dialéctica y una especie de empirismo. Ya que, porque el espíritu humano quiere agarrarse de lo real, y porque lo real no es fácilmente clasificable en conceptos, o explicable por teorías, este espíritu humano pasa a menudo de una teoría a la contraria, para volver en seguida a la primera, sin duda frecuentemente con progresos, con ahondamientos; que hay una especie de juego, un vaivén entre una idea y otra.

Por tanto, la existencia misma de la dialéctica se explicaría por un punto de partida anterior, y por eso mismo exterior, a la dialéctica, que sería la experiencia.

Y si tomamos de nuevo los problemas filosóficos veremos que, en cada uno de ellos, hemos observado y experimentado una especie de movimiento dialéctico.

Lo comprobamos en cuanto a la idea de absoluto, ya que señalamos que absoluto quiere decir separado, y que, por otra parte, quiere decir finalmente lo comprensible, y, como dice Jaspers, lo que engloba, lo infinito comprensivo.

Podríamos ver oposiciones semejantes en el interior de una idea como la de ser. El ser, diríamos, es la resistencia y la independencia por relación a nuestro pensamiento. Pero hay

también en la idea de ser un aspecto de unión con el pensamiento y de completación.

Pero no sólo hay una especie de dialéctica en cada una de estas ideas de que acabamos de hablar, y de otras que podríamos comparar a ellas, sino que también, si consideramos la historia del pensamiento humano, la historia de la filosofía, descubrimos este movimiento de contradicción, de antítesis del espíritu por relación a sí mismo.

Esto puede verse al comienzo de la filosofía, en la oposición del heracliteísmo y el eleatismo. Pero, considerando filosofías más recientes, podemos citar por ejemplo el caso de la filosofía idealista inglesa y norteamericana, con Bradley y con Royce, que es la afirmación de que el realismo es absolutamente impensable, y que, como ha mostrado Hegel, es necesario un sujeto absoluto. Estas dos teorías son una refutación del realismo. Pero ¿qué se produce inmediatamente después de la enunciación de estas teorías? El movimiento pragmatista, y luego el movimiento neorrealista, son precisamente la afirmación de lo que Bradley y Royce habían refutado. Cada uno a su manera, mostraron que no pueden pensarse términos que serían independientes de sus relaciones, y que hay que elevarse inclusive por encima de la idea de relación.

Pero justamente, filósofos como William James y como Russell, tan diferentes uno de otro, insisten en esta idea de que las relaciones son tan reales como los términos y de que, por otra parte, los términos son independientes de las relaciones. Esta independencia de los términos respecto de sus relaciones es la condición misma, según Russell y sus discípulos norteamericanos, de la posibilidad del conocimiento, ya que afirmar que el conocimiento es una realidad es aseverar que no modifica el objeto del conocimiento, y, por tanto, es afirmar la exterioridad del término respecto de su relación.

Si ahora, en lugar de este desarrollo de la filosofía inglesa y norteamericana, estudiamos el de la fenomenología en Alemania, veremos igualmente un movimiento dialéctico. Por ejemplo, Husserl dice que hay que contemplar las esencias, que hay que poner el mundo entre paréntesis. Pero esto no es sino un factor del desarrollo de su pensamiento. Al final de su vida, insistió en el hecho de que estamos esencialmente en el mundo. Las esencias son esencias experimentadas, vividas.

Y de esta última idea de Husserl parte Heidegger, para mostrar que la filosofía debe ser esencialmente no contempla-

ción de esencias, separadas de la existencia, sino estudio de lo que llama la esencia de la existencia, que es la existencia misma. Y así, de una filosofía que era primero filosofía de la esencia, pasamos a una filosofía de la existencia.

Hay, pues, una dialéctica de la fenomenología. Por otra parte, hemos indicado un movimiento dialéctico que va del idealismo al realismo en la filosofía inglesa y norteamericana de fines del siglo XIX, pero podemos ir más lejos; en el realismo mismo descubriríamos también un movimiento dialéctico.

Ya que ¿en qué ha consistido primero el realismo de Russell y de James, desde ciertos puntos de vista, y de sus discípulos? En la afirmación de que captamos la realidad en sí misma, y de que las imágenes que están en nuestro espíritu no son dobles de las cosas, sino que son realmente las cosas mismas, colocadas simplemente en otro contexto, que es el de las ideas.

De manera que hay lo que ha sido llamado monismo epistemológico; en ellos, la idea de mesa y la mesa misma son una sola realidad que, por una parte, está al lado de otras realidades materiales como las sillas y los bancos, y que, por otra parte, está en un contexto espiritual, que por ejemplo, en este momento, es el contexto de la exposición del realismo y del monismo epistemológico. Es esta diferencia de contexto la única que produce la aparente diferencia de la imagen de la mesa y de la mesa misma.

Después de este monismo epistemológico, apareció en la filosofía norteamericana un dualismo, e inclusive un trialismo. Queremos decir que han aparecido filósofos que han demostrado que el realismo, si quiere ser verdaderamente realismo, no debe comprender aquel elemento muy cercano al idealismo que es la afirmación de una identidad entre la imagen y la cosa, que hay siempre una diferencia entre ellas, y que inclusive hay que intercalar una tercera cosa que es la esencia. Y llegamos a lo que estos filósofos han denominado realismo crítico (Strong y Santayana), realismo que es la afirmación de que tenemos siempre la imagen o la idea de un lado, y de otro lado el objeto, y luego la esencia.

Vemos las dificultades con que topan las dos doctrinas, el neorrealismo de Russell y sus discípulos y el realismo crítico.

Comprendemos, a partir de estas dificultades, el nacimiento y la evolución de estas doctrinas. Si hay realmente ese monismo epistemológico, si realmente hay esa identidad de lo que está en nuestro espíritu y lo real, no se comprende que pueda

haber error. Si esta doctrina fuera verdadera, poseeríamos siempre la verdad. He ahí una de las razones por las que no se ha podido aceptar.

Pero, si ingresamos en el realismo crítico, vemos que lo que no puede explicarse entonces, no es el error, sino la verdad. Ya que ¿cómo llevaremos a una especie de coincidencia y de correspondencia estas tres cosas absolutamente heterogéneas que son el objeto, la idea o imagen y luego la esencia?

Por consiguiente, vemos ahí de nuevo cómo esta dialéctica en el interior mismo de la historia de la filosofía se explica por el hecho de que hay problemas planteados por lo real que no llegamos a resolver.

Por tanto, si existen estas dialécticas, dialéctica del realismo y dialéctica de la fenomenología, es porque la dialéctica no es la explicación final, y porque hay una explicación de la dialéctica misma por la presencia de algo a lo que podemos llamar la realidad.

El espíritu humano se esfuerza en avanzar cada vez más hacia lo real, pero lo real se rehusa en cierta manera a esta empresa del espíritu, y éste no puede sino tomar vistas sucesivas y alternas de la realidad.

Así, pues, la dialéctica es un camino, pero no es toda la realidad. Además, en la palabra misma de dialéctica tenemos la idea de *dia,* a través; la dialéctica es más una vía que un punto de partida o de llegada.

Debemos tomar en cuenta otro elemento si queremos estudiar la concepción que podemos formarnos de la dialéctica, tomando en cuenta la situación de la filosofía contemporánea. Al partir de Nietzsche y de Kierkegaard hemos partido de dos pensadores esencialmente subjetivos, que filosofan esencialmente a partir de su personalidad. Pero, después de ellos, debemos tomar en cuenta filosofías de naturaleza harto diferente, como las de Whitehead y de Heidegger, diferentes entre sí, pero que a pesar de todo pueden vincularse, como veremos, desde cierto punto de vista.

Hace apenas un momento que dije que Heidegger insiste en el hecho de que el hombre está esencialmente en el mundo, y esta idea, bajo formas diferentes, la encontramos en Whitehead.

Según Whitehead, volviendo sobre nosotros mismos, un poco a la manera preconizada por Maine de Biran, captaremos mejor la esencia de la realidad.

Así, pues, en ambos hay un esfuerzo por captar la realidad,

aun si esta realidad no puede ser realmente captada; hay un esforzarse por obtener una visión "objetiva" de las cosas.

El hombre está naturalmente fuera de sí, dice Heidegger, y atribuye la siguiente significación a la idea de existencia: existir es estar fuera de sí, cerca de los objetos, estar esencialmente en el mundo.

Esto no quiere decir que haya que oponer completamente el modo de filosofía como las de Whitehead y de Heidegger y el modo filosófico de Nietzsche y de Kierkegaard. Ya que, en los dos filósofos que hemos mencionado, hay también un esfuerzo por tomar en cuenta el elemento de subjetividad, de poesía. Y cada uno de ellos recurre de buen grado a los poetas, Whitehead a Wordsworth o Shelley, y Heidegger a Hölderlin y Rilke.

Pero, al mismo tiempo, avanzando a una consideración más "objetiva" del mundo, se ven llevados a librarse y a intentar librarnos de las concepciones clásicas del espacio y del tiempo.

Y tenemos ahí un elemento común a ambos. Whitehead se inspira sobre todo en la ciencia, Heidegger en un análisis más *a priori* de la idea de espacio, pero ambos piensan que el esquema cartesiano o newtoniano del espacio debe destruirse y reemplazarse por algo diferente; y la ciencia les daría la razón sin duda, al mostrar que no podemos localizar en un punto y en un momento a un acontecimiento, ya que éste siempre comprende en sí diferentes puntos y momentos.

Si ponemos ante nuestro espíritu las dos tendencias, una hacia la subjetividad, y otra hacia una determinada "objetividad", vemos que la filosofía contemporánea en su conjunto está caracterizada todavía por este mecanismo o dinamismo de antítesis en que hemos insistido. Jamás ha habido pensadores tan subjetivos, ni pensadores tan objetivos como en la filosofía a partir de Nietzsche o de Husserl.

Así también, Cézanne tiende a buscar la "objetividad", a deshacerse de todas las categorías pictóricas y racionales, para ver las cosas en sí mismas. En un sentido, podríamos oponer a Cézanne un pintor como van Gogh, que por lo contrario representa el punto más alto de la subjetividad.

Encontraríamos así en el arte, o por lo menos en la pintura, esa oposición entre un objetivismo llevado más lejos que nunca y un subjetivismo llevado igualmente a su extremo.

Pero debemos hacer aquí una reserva análoga a la que hicimos hace un momento. Mostramos que Heidegger y Whitehead

no están tan alejados de las consideraciones subjetivas como habíamos dicho primero. Podríamos mostrar que en Cézanne lo que nos atrae es menos el resultado objetivo de su deseo de objetividad que este deseo mismo. Y, por consiguiente, siendo este deseo algo subjetivo, hay un aspecto subjetivo en lo que hemos dicho. Y, por otra parte, van Gogh, en cuanto ha querido absorberse, en cierta forma, en los colores, en el amarillo, en el rojo que pintaba, en una especie de metamorfosis de sí mismo en el objeto, nos da una como dialéctica de lo subjetivo y de lo objetivo.

Esto podría llevarnos, en general, a pensar que después de haber visto estas antítesis llegaríamos a la idea de que hay un medio quizá de rebasar las antítesis, si es verdad que cada uno de los términos, llevado a su extremo, se transforma en cierta manera en el otro.

La dialéctica no debe detenerse en sí misma. Supone un realismo y un empirismo, pero harto diferentes del realismo y del empirismo comunes. El empirismo y el realismo clásicos han aparecido siempre como doctrinas fáciles, y el racionalismo y el idealismo tenían en cierta manera el prestigio de la dificultad. Hay la cuestión de saber si el realismo y el empirismo no son, o no pueden ser, en realidad, doctrinas tan altas y difíciles como el racionalismo y el idealismo.

Quizá podamos entrever lo que serían este realismo y este empirismo diferentes de los clásicos, si partimos de un filósofo como Schelling o inclusive de un filósofo como Kant, quien, en su crítica del argumento ontológico, muestra que la existencia, en el sentido que da a esta palabra, es una posición. Es la idea que Schelling desarrolla cuando opone su filosofía positiva a las filosofías racionalista e intelectualista, a las que llama filosofías negativas.

Habrá ahí, por tanto, una especie de empirismo trascendental, que parte de meditaciones como la de Schelling. Y, al mismo tiempo, este empirismo se distinguiría de un empirismo clásico, como se distingue de James, porque comprendería tanto las relaciones como los términos.

El reproche que hace James a filósofos como Hume es el de que disuelven la experiencia en una sucesión atomista de fenómenos. Es el reproche que Bergson hace también al aspecto del empirismo que es el asociacionismo. James sabe que este empirismo clásico no es bastante empírico.

Si admitimos un realismo que toma en cuenta la presencia

de las relaciones en la experiencia, pierde su valor un argumento esencial del racionalismo, del idealismo y del intelectualismo.

En tercer lugar, como han mostrado filósofos como Scheler y Bergson, puede haber un realismo afectivo. De tal manera, este realismo, este empirismo de que hablamos sería trascendental, radical en el sentido que James da a esta palabra, y afectivo.

Concebiría entonces nuestras ideas, e inclusive las formas llamadas *a priori*, como residuos de experiencias que podríamos llamar existenciales, ya que no tomaríamos conciencia, por ejemplo, del tiempo sino mediante nuestros sentimientos, el pesar, el temor, la esperanza, los remordimientos. Las formas *a priori* tendrían raíces afectivas.

Descubriríamos así, detrás de la conciencia, raíces no conscientes de la conciencia. Descartes dice: la idea de mi conciencia está ligada a la idea de la existencia de mí en cuanto pensamiento. Malebranche observa que también debo, a partir de la cogitación, afirmar la existencia del objeto del pensamiento. Y podemos señalar que este objeto del pensamiento debe, por lo menos desde el punto de vista de éste, existir antes que el pensamiento. Pero no sólo el objeto del pensamiento debe existir antes de éste, sino que indudablemente cuando tomo conciencia de algo, tomo conciencia de algo que estaba en mí antes, pero inconscientemente. Tomo conciencia, es decir, que había en mí algo de lo que ahora tomo conciencia. Llegamos a una idea análoga a la que Sartre ha enunciado, en términos discutibles, con el nombre de *Cogito* no reflexivo. El *Cogito* es siempre, sin duda, reflexivo, pero piensa en algo que es antes que él, y que es un *pre-cogito*, un *no-cogito* prerreflexivo.

La razón de la dialéctica tendría en esta afirmación un realismo diferente del realismo clásico, que en lugar de presentarnos un espacio y un tiempo homogéneos nos presentaría más bien heterogeneidades, espacios poblados de cosas.

Y aquí quizá haya ocasión de decir una palabra precisamente acerca de esta afirmación de la idea de cosa. En sus *Investigaciones lógicas*, Husserl ha indicado que una cosa es lo que, por oposición al espíritu, se presenta a nosotros sólo en perspectiva e inclusive en perspectivas diversas. De manera que aquí, de nuevo, volveríamos a encontrar la idea de la dialéctica; no podemos tener conciencia de la cosa sino sucesivamente y mediante vistas que se complementan unas a otras. La cosa no se nos da sino en aspectos y perspectivas. A la vez, la cosa se da

y no se da. Cuando tenemos la idea de una cosa, tenemos la idea de diferentes aspectos que se suceden, pero tenemos también, si poseemos verdaderamente la idea de cosa, la idea de que estos aspectos no agotan nunca la cosa de que hablamos, que hay una opacidad, una indivisibilidad final en la cosa.

Así como la dialéctica tiene un punto de partida que es diferente de ella, ¿no tendrá también un punto de llegada igualmente diferente?

Diríamos que la dialéctica es el dominio de la conciencia. La conciencia es siempre distancia de sí mismo por relación al objeto, e inclusive distancia de sí mismo por relación a sí mismo. Se trata de saber si más allá de la conciencia no hay algo diferente, tal como dijimos que más acá de la conciencia hay algo de lo que la conciencia trata de tomar conciencia, sin llegar nunca a tomar conciencia completamente.

Seríamos llevados entonces a la idea, análoga a la de Bradley, de una realidad supra-relacional, ya que así como hemos dicho que la conciencia es el dominio de la distancia, podríamos decir también que es el dominio de la relación. Y esta realidad supra-relacional la encontraríamos más en el sentimiento que en la reflexión.

Nuevamente, podríamos comprender a partir de esto la ambigüedad, las antítesis que califican, según lo que hemos dicho, a la dialéctica, cuya idea nos esforzamos en dar, y que procede siempre por antítesis y por paradojas.

La cuestión final ante la que nos encontraríamos de nuevo es la de saber cómo conservar la idea de ese punto de partida que es la percepción, y de ese punto de llegada que es algo que rebasa el reino de la mediación y de la reflexión, de cómo conservar la idea de esa trascendencia, permaneciendo, de cierta manera, en el interior de la inmanencia; y aquí de nuevo nos encontraríamos ante un movimiento de dialéctica, de tesis y de antítesis.

Observemos que podríamos ver una presencia de la dialéctica en el seno mismo de la ciencia contemporánea bajo la forma de la idea de complementariedad.

Hegel ha visto admirablemente dos procesos esenciales de la dialéctica intelectual que ha combinado entre sí: la marcha de lo opuesto a lo opuesto, y el carácter sintético del tercer término que debe comprender y dominar los dos opuestos. Pero a medida que se constituía su sistema y se perfeccionaba en un sentido su meditación, la dialéctica de Hegel perdía parte de su pri-

mera virtud, de su dinamismo, y aparecía como algo muy mecánico. La dialéctica de Kierkegaard o, añadiríamos, la de Nietzsche, es más una dialéctica patética que una dialéctica intelectual. Es una dialéctica vivida y sentida, como lo era por lo demás la de Hegel al comienzo. Pasa de la tesis a la antítesis, pero la síntesis no puede alcanzarse, salvo en la inconsciencia y en el éxtasis. La síntesis no puede formularse en palabras.

A partir de aquí percibiríamos lo que sería una concepción general de una dialéctica no-hegeliana. Mediante un juego de tesis y antítesis que se destruirían recíprocamente, se constituiría una dialéctica esencial que pasaría de la inmediación perceptiva a la inmediación extática. Podemos decir que hay una ontología positiva de la percepción y una ontología negativa del momento místico. La dialéctica es el camino, sin cesar recorrido, de adelante a atrás y de atrás adelante, y está constituido, para decirlo con la expresión de Damascio, por el destrozamiento de las hipótesis y de las ideas.

En esta dialéctica existencial oiríamos breves fragmentos de diálogo interrumpido, entre los momentos en que el diálogo propiamente dicho cesa, y en que el silencio se deja oír, por así decirlo; silencio de la percepción en que el espíritu es nutrido por las cosas, silencio del éxtasis en que el espíritu efectúa su unión con el punto más elevado de él mismo.

Entre estas dos inmediaciones hay una tensión y una intensidad por las cuales se define la existencia, una tensión que tiene lugar entre la inmanencia trascendente de la percepción y la trascendencia inmanente del éxtasis.

Pero estas palabras mismas nos muestran que los momentos en que el diálogo parece cesar son no obstante momentos en que, a pesar de todo, continúa, o, por lo menos, a partir de los cuales puede comenzar de nuevo; ya que cuando la reflexión se dirige sobre ellos, la percepción y el éxtasis son, por así decirlo, dialectizados. Hegel y Kierkegaard, cada uno a su manera, han insistido en esta unión paradójica de la relación y de la no-relación, de la inmanencia y de la trascendencia.

La dialéctica hegeliana nos conduce a una visión de la totalidad. Pero esta dialéctica que percibimos más o menos vagamente permanece ahora en las partes (si es que podemos hablar todavía de partes cuando la idea de totalidad ha desaparecido), permanece en lo fragmentario, en las migajas según la expresión de Kierkegaard, en los *minute particulars* de que hablaba Blake, en las pulsaciones singulares de experiencia de que hablan Blood

y James. Podríamos hablar de una lógica de la pura cualidad (que quizá sería mejor llamar pura ilógica de la cualidad), en lo que lo más no es más que lo menos, una lógica que no tornaría más rica nuestra visión del mundo, pero sí nos conduciría a un contacto desnudo y ciego con el Otro.

No hay un solo inefable, sino inefables en plural, una multiplicidad de unos, cada uno de ellos limitado e ilimitado a la vez. Aquí lo absoluto se concibe más como una intensidad que como una totalidad. Absoluto sentido, como decía el poeta Thomas Traherne, en una cosa diminuta.

Subsiste la cuestión, sin embargo, de saber si estos inefables múltiples no constituyen por último un solo inefable.

Platón trataba de constituir una ciencia dialéctica. Al igual que Hegel. Pero podemos poner en duda la posibilidad de tal ciencia. Por otra parte, la crítica de la dialéctica, la desconfianza de ella tal como se ve en Aristóteles y en Kant, deben igualmente ponerse en duda. Para Platón y Hegel, la dialéctica es un buen método; según sus críticos, es un mal método. Pero, en realidad, no es método de ninguna manera; es el proceso mismo del espíritu en presencia de los problemas de la metafísica. Es nuestra manera de experimentarlo, de enriquecernos y al mismo tiempo de herirnos por sus certidumbres sucesivas. La dialéctica, tal como la concebimos, se asemejaría más a la de Kierkegaard y Pascal que a la de Platón y Hegel.

Podríamos interpretar la dialéctica kantiana misma como expresión de la división del espíritu frente a estos problemas, los más elevados y difíciles. Así, encontraríamos analogías entre Kant y Kierkegaard. Hegel a veces critica a Kant reprochándole que no hace sino expresar la desventura de la conciencia; y nosotros diríamos que el propio Kierkegaard expresa la conciencia desventurada en cuanto se rebela contra el triunfo del optimismo hegeliano. La dialéctica es la conciencia en su desventura, en la distancia que reaparece sin cesar, que la separa de las cosas y de ella misma; pero, como ha visto Hegel, nuestro destino consiste quizá en convertir en felicidad esta desventura, en el momento en que percibimos los movimientos del espíritu como la expresión de lo que de infinito hay en la multiplicidad de las cosas.

Nada es más característico de la filosofía contemporánea, hemos dicho, que la insistencia en lo subjetivo en su extremada subjetividad, y la insistencia en lo objetivo en su extremada objetividad. Pero observemos que la palabra objetivo expresa muy

mal lo que queremos decir aquí, esto es, esa densidad y opacidad más allá de los conceptos, esa interfusión sin nombre comparable quizá al barro que al joven Sócrates le parecía que escapaba a toda idea.

Estas antítesis armadas que aparecen en la punta extrema del avance del pensamiento contemporáneo, ese gran objetivismo, ese gran subjetivismo, para decirlo con las expresiones de Sheldon, las hemos encontrado igualmente en algunas elevadas actividades del hombre, en ciertos tipos de visión, como los de van Gogh y de Cézanne, por ejemplo. Van Gogh representa el punto más alto de la subjetividad, Cézanne parece representar por lo menos el hambre y la sed de objetividad en su más alto grado, y el deseo de "hacer la imagen". Pero aquí no podemos, como no podemos en filosofía, separar el gran objetivismo del gran subjetivismo. Ya que, por una fatalidad que, diría Hegel, es tan razonable como cualquier otra fatalidad, Cézanne nos atrae menos por su objetividad que por su necesidad de objetividad, que es algo tanto más subjetivo cuanto que lo vemos como un esfuerzo y como un éxito. Y, recordémoslo, van Gogh se absorbe en tal rojo o tal amarillo y se torna objeto. Así, lo subjetivo nos conduce a lo objetivo, como lo objetivo nos conducía al sujeto. ¿Acaso no indica esto que debemos llevar al mismo tiempo la subjetividad y la objetividad a sus extremos, y reconocer a la vez que no pueden ser conocidas aparte una de la otra e inclusive que deben ser aniquiladas en este movimiento del pensamiento que se esfuerza en acercarse cada vez más a las cosas? Esto es decir, en otra forma, que hay una relación profunda entre la dialéctica y el realismo.

NOTA SOBRE LOS SISTEMAS

Según Augusto Comte, el espíritu humano recorre tres grandes periodos que llamó teológico, metafísico y positivo. Para él, el segundo periodo, el metafísico, se manifiesta cada vez más, a medida que avanza en su filosofía, como una transición entre los otros dos grandes periodos; en efecto, es destructor y formal; critica las ideas del periodo teológico; las sustituye por abstracciones; y, en efecto, para Augusto Comte metafísica significa, ante todo, abstracto; el ejemplo de una explicación metafísica será la de los fenómenos por cualidades ocultas, por fuerzas análogas a aquellas a las que habían recurrido los escolásticos. El

valor del periodo metafísico estriba en su destrucción de las ideas precedentes y en su preparación de las siguientes.

Si consideramos ahora el primer periodo, el teológico, vemos que se descompone, según Comte, en tres tiempos: fetichismo, politeísmo, monoteísmo. Es decir, que este periodo se orienta hacia la metafísica, pues el monoteísmo es una teoría más metafísica, es decir, más abstracta, que las dos teorías precedentes.

Podemos preguntarnos si es válida esta idea de una sucesión de las concepciones de Dios tal como las ha caracterizado Comte. Él mismo reconocía que no hay separación absolutamente marcada entre los diversos periodos, que quede haber diferentes aspectos de politeísmo y de fetichismo que se encontrarían por lo menos en algunos aspectos del monoteísmo.

Quizá es más interesante buscar, sin referencia a la historia, por lo menos primero, los diferentes modos de pensamiento del espíritu humano.

Diferentes psicólogos e historiadores de la filosofía, como Dilthey, Groos, Leisegang han tratado de mostrarnos cómo se pueden clasificar las estructuras de las filosofías. Para hacerlo, Groos parte de la idea de que, al comienzo de su reflexión, el espíritu humano piensa por antítesis, y que este pensamiento antitético permanece presente en las grandes filosofías, tanto en Kant como en Descartes y en Platón. Pero pronto, y quizá al mismo tiempo, observa Leisegang, aparece otro modo de pensamiento, al que llama pensamiento en círculo, que se inspira, sobre todo, en una intuición de la vida. En Heráclito, por ejemplo, encontrar mo igualmente presentes el pensamiento por antítesis y el pensamiento en círculo. Este pensamiento en círculo ligado a la idea de vida es el que encontraremos de nuevo en un pensamiento religioso como el de San Pablo, y en un pensamiento metafísico como el de Hegel.

Retornemos al pensamiento por antítesis. El espíritu humano no podrá contentarse con la pura oposición de las antítesis. Es necesario que entre lo que ha opuesto descubra transiciones. A este respecto, el esfuerzo de Platón es muy característico; el alma, los demonios como el amor, la *doxa,* de manera general lo que Platón llama el *metaxu,* se intercalan entre lo sensible y las ideas. En Kant, el esquema desempeñará el mismo papel que estos intermediarios platónicos. De manera análoga, podríamos ver cómo después de haber opuesto percepción y memoria, cuerpo y espíritu, Bergson trata de unificarlos, pero no a decir verdad sólo por intermediarios designables, sino por un movi-

miento continuo; y así, poco a poco, una especie de monismo pasa a sustituir en él al dualismo.

En muchos de los grandes sistemas filosóficos veremos una unión de estos dos modos de pensamiento. Filósofos como Platón y Spinoza pueden explicarse por la presencia de oposiciones y de antítesis en ellos, pero al mismo tiempo su espíritu está gobernado por la idea de que cuanto más se asciende en lo real y hacia lo real, tanto más se unifican las cosas y, en última instancia, desaparecen en cuanto cosas particulares en una visión total.

Al modo de pensamiento que hemos llamado en círculo, lo que más claramente se opone es el pensamiento al que Leisegang da el nombre de pirámide de conceptos. Esta pirámide puede concebirse de dos maneras, sea partiendo de la base, y tendremos entonces una pirámide inductiva concebida por las filosofías empíricas, sea partiendo de la cima, y encontraremos entonces las filosofías racionales y deductivas opuestas a las primeras.

Si se quiere unificar lo real con ayuda de una reducción al espíritu o de una reducción a la materia, tendremos entonces, de un lado, al materialismo y del otro al idealismo. En cada una de estas dos formas de sistemas encontraremos de nuevo, según los casos, el pensamiento en círculo, por ejemplo, en cierta medida, en Diderot entre los materialistas, en Schelling o Hegel entre los idealistas, y el método de interposición y de gradación en Leibniz.

El espíritu humano toma conciencia de esas antítesis de que hablamos al comienzo. Capta estas antítesis en su propio pensamiento. Se presentan entonces como antinomias. Kant da un ejemplo privilegiado de pensamiento a tinómico. El espíritu se esforzará, a veces, por unir estas antinomias en un movimiento continuo. Es lo que Hegel intentó hacer mediante el pensamiento dialéctico, esto es, el pensamiento en círculo. Es lo que otros quieren lograr recurriendo a la idea de complementariedad.

Por último, el espíritu podrá concebir que nada, que ninguno de los medios que ha empleado puede alcanzar lo real más alto. Tendremos entonces un pensamiento místico, una ontología negativa como aquella de la que Platón pone un ejemplo cuando habla del Bien por encima del ser, y que podemos encontrar también en los místicos cristianos, en lo que llaman la teología negativa.

Se ha dicho que hay dos formas de reflexión filosófica, una que trata de fundar un pensamiento sin supuestos, y otra que reflexiona sobre ciertas formas de pensamiento que nos son dadas. A la primera forma de reflexión corresponderían filosofías como las de Platón, Descartes y Husserl. A la segunda, concepciones como la de Schelling y todas las tentativas que quieren partir de la consideración de los diferentes productos de la actividad del hombre, míticos o artísticos, para llegar gracias a la reflexión sobre ellos a una cierta idea del hombre y del universo.

Podemos observar que las filosofías que pretenden no tener supuestos encierran, a pesar de todo, algunos; se ha observado, muy a menudo, que en Descartes subsisten muchos elementos de la filosofía anterior, en particular de la filosofía medieval, que la afirmación del alma como sustancia y la afirmación de la presencia en el alma de diferentes clases de ideas son, precisamente, supuestos que quizá sería conveniente poner en tela de juicio. Y, avanzando un poco más en la misma dirección, observaríamos que en Platón el mito interviene, aun cuando esto no sea —para citar un mito que interviene en la estructura misma de su filosofía— sino en la forma de la reminiscencia y, por consiguiente, la separación de los dos tipos de filosofías no es tan radical como podríamos haber creído a primera vista.

Además, podemos preguntarnos si no hay razón de distinguir más de dos clases de filosofías. La filosofía de Kant (y, además, la de Platón mismo) en cuanto es búsqueda de las condiciones del conocimiento no queda comprendida en ninguna de las dos categorías que hemos mencionado; o, si queda comprendida en la segunda, lo es a condición de decir que no se trata, para el espíritu humano, de reflexionar solamente sobre los productos de su actividad, sino de ver en qué condiciones pueden producirse.

Una filosofía como la de Hegel se presenta como un filosofar bajo un modo diferente; ya que no es tal modo de actividad el que toma Hegel como punto de partida, sino el conjunto y la historia de todos los modos de la actividad del hombre. Y así tenemos un cuarto tipo de reflexión filosófica.

Podríamos ir más lejos y preguntarnos si tiene sentido clasificar así los modos de filosofar según los métodos elegidos; ya que estos métodos forman un cuerpo con el sistema y, por tanto, son distintos de acuerdo con éste. Por ejemplo, podemos decir que Bergson pronuncia el: "duro, luego soy", de una manera

que puede compararse a aquella en que Descartes pronuncia el: "pienso, luego existo"; y, sin embargo, esto no es exacto sino hasta cierto punto; e inclusive alcanzamos muy pronto el punto a partir del cual esto deja de ser exacto. Bergson no busca lo que no tiene supuestos; busca más bien la sustancia de las cosas; y ése es, evidentemente, el problema filosófico fundamental, a condición, por lo menos, de que no entendamos necesariamente por esta palabra de sustancia lo que la filosofía clásica ha entendido. Podemos decir, entonces, que esta sustancia de las cosas será buscada ya en nosotros, como lo hacen, de manera por lo demás diferente, un Platón, un Descartes y un Bergson, ya sea, en apariencia por lo menos, fuera de nosotros, como lo hacían los presocráticos. Además, por último, quizá nos veríamos llevados a preguntarnos si esta distinción entre el "en nosotros" y el "fuera de nosotros" tiene un sentido; y en lo tocante a esto la filosofía contemporánea nos aporta una contribución esencial, al mostrarnos que hay que rebasar esta oposición misma. Pero, de maneras quizá diferentes, ¿no es toda filosofía llevada a rebasar esta oposición, y por ejemplo Descartes, cuando nos muestra al principio de las cosas un infinito que imprime su marca en nosotros, no nos muestra a la vez la presencia de lo infinito en nosotros y fuera de nosotros y no nos hace así rebasar la oposición de que hablamos?

En la fenomenología encontramos a la vez las dos tendencias que acabamos de distinguir, una tendencia a buscar los principios sin supuestos, y una tendencia a buscar lo que Husserl llama el suelo de la experiencia. Esta dualidad de tendencias explica la dualidad de la fenomenología misma.

Capítulo IV

RAZÓN Y NO-RAZÓN

Hay diferentes clases de conceptos; los conceptos matemáticos no son del mismo género que aquellos de que nos valemos en las clasificaciones biológicas, y, por ejemplo, que los conceptos de animal y de hombre. En tercer lugar, hay conceptos cercanos a lo concreto, como los que se presentan en el seno de los mitos y de las religiones; tomando un ejemplo de una filosofía anticonceptual, la de Gabriel Marcel, diremos que la idea de misterio es también un concepto; Kierkegaard habla de conceptos cristianos, de categorías cristianas.

Sería oportuno indagar la historia del concepto mismo. Tendríamos que remontarnos a la idea de *logos*, que es a la vez palabra y razón; y veríamos entonces como origen de nuestra idea, actualmente abstracta, de concepto, algo concreto que es la palabra razonable proferida por el hombre. Por una especie de decadencia la idea de *logos* nos ha dado la idea de concepto, y la teoría del *logos* se ha transformado en lógica.

La presencia de la inteligencia humana no basta por sí sola para explicar el concepto. Hay que admitir que existe una estructura de la realidad que hace posible el concepto. Un nominalista como Taine no ha podido explicar el concepto sino admitiendo en la realidad especies que le corresponden, de manera que su nominalismo tiene como complemento una especie de realismo. Meyerson ha hablado de una estructura fibrosa de la realidad, con lo que ha querido dar a entender que hay series de causas. De tal modo, las especies para Taine, las series de causas para Meyerson, son otros tantos caracteres de lo real. Y no sería justo decir que, al afirmarlos, estos filósofos no hacen sino realizar abstracciones del espíritu. Podemos reconocer que en la realidad hay especies, y que hay series de causas.

Lo importante sería, pues, no realizar el concepto en el espíritu; y a este respecto los análisis de Berkeley, cuando nos muestra al concepto como tendencia a pasar de una imagen a otra, son válidos. Y acabamos de decir que este nominalismo no es la negación de una especie de realismo en las cosas.

Pero, por otra parte, no hay que realizar el concepto; queremos decir con esto que nuestro espíritu es, ante todo, un instrumento; como decían los escolásticos, es un *terminus quo*, un término por medio del cual pensamos. Por último, un concepto desgina una cosa que no puede ser completamente expresada por un concepto.

Se ha tratado de construir filosofías de lo absurdo. Pero no se han dado cuenta de que no puede haber absurdo sino en relación a una norma racional, de que, a pesar de las apariencias, las filosofías de lo absurdo implican una realidad de lo racional, tal y como toda excepción no existe sino por la regla que infringe.

Hay una especie de facticidad de la razón; y en este sentido llega Hartmann a la idea de que la razón es un objeto irracional. "Es un sector finito de la realidad suspendido entre dos irracionalidades infinitas: lo particular, por una parte, los principios, por la otra."

Y esta facticidad de la razón refuta a la vez un irracionalismo completo y un completo racionalismo.

Esta observación nos lleva a plantear en su conjunto la cuestión de las relaciones entre la racionalidad y lo real. Para todo el racionalismo clásico, como el que se formó por influencia de Platón y de Aristóteles, y luego de Descartes y los cartesianos, hay una racionalidad de lo real, porque éste ha sido formado o creado por influencia de un principio que es la razón misma.

Con Kant el racionalismo cobra una forma nueva, ya que ahora la correspondencia entre lo real y el espíritu se explica por el hecho de que es el espíritu el que forma lo real, el que forma, según la expresión kantiana, la experiencia.

A partir de Kant, en parte, podemos comprender la formación del irracionalismo. La intuición intelectual que admitían los filósofos racionalistas anteriores a Kant, y que Kant reservaba a Dios, se convierte para Schelling en la propiedad de ciertos modos del pensamiento humano: intuición estética y religiosa. Sin duda, ya antes habían aparecido ideas semejantes. En Platón mismo se le da un papel a la inspiración, por ejemplo, en el *Menón* y en el *Ión*. Y habrá que tener en cuenta también las teorías neoplatónicas y de los filósofos del Renacimiento. Pero a partir de Schelling y de Schopenhauer se constituyen teorías propiamente irracionalistas. Hasta entonces, y en particular en Descartes, el conocimiento intuitivo no se oponía al intelectual, sino que era el grado más alto de éste; según él, acelerando el movimiento del pensamiento, se podía pasar del discurso a la intuición; ahora, los dos dominios se oponen.

En parte (y quiza un poco superficialmente por lo demás) a partir de los pensamientos de Schelling y de Schopenhauer, podremos comprender la formación del pensamiento bergsoniano.

¿Se puede hablar de un irracionalismo bergsoniano? En verdad sí, en un sentido, puesto que todo conocimiento discursivo implica para él la separación de términos que están unidos en la realidad. Desde los *Datos inmediatos* Bergson insiste en la irracionalidad fundamental, la contradicción incesante, la paradoja de nuestros estados interiores. Pero, por otra parte, ha admitido siempre que la ciencia alcanza verdaderamente lo absoluto cuando se limita al estudio de ese dominio de lo real que cae bajo su poder y que es la materia. Además podemos observar que recomienda rodearse, antes de todo estudio propiamente metafísico, de todas las informaciones que puede pro-

porcionar la ciencia; que es lo que ha hecho él mismo para cada una de sus grandes obras.

Después de Bergson, el irracionalismo ha cobrado formas más claras todavía, provenientes de Kierkegaard, de Nietzsche, de Chestov.

Recordemos primero que hay una diferencia muy clara entre el racionalismo tal como ha sido presentado desde Platón hasta Leibniz, y el racionalismo concebido por Kant, ya que, para los racionalistas anteriores a Kant, la razón humana no es sino la expresión de una racionalidad inherente a las cosas, e inherente a ellas porque han sido creadas por una Razón Infinita que es la Razón Divina. En Kant se practica un corte que separa las cosas en sí de las cosas tal como las consideramos, una vez que las hemos introducido en los marcos que nuestra inteligencia lleva consigo. Vemos en qué sentido el racionalismo, en su segunda forma, en su forma kantiana, podía favorecer el desarrollo del irracionalismo, y es en efecto un irracionalismo el que desarrolla, en gran parte por influencia de Kant, un filósofo como Schopenhauer.

Observemos, en segundo lugar, que la palabra razón puede entenderse en sentidos muy diferentes. Se ha dicho que Hegel ha introducido en la razón elementos que, hasta entonces, si hacemos abstracción de filósofos como Nicolás de Cusa, habían sido considerados irracionales. Hegel venció al romanticismo introduciendo en la razón ciertos elementos románticos; su razón acoge las contradicciones; es más, él la caracteriza como especulativa en cuanto implica contradicciones.

Observemos, en tercer lugar, que ciertos filósofos llegan si no a un enriquecimiento de la razón, tal como el que había sido efectuado por Hegel, por lo menos a un aligeramiento de la razón, al esforzarse en rebasar el carácter esquemático de la razón clásica y al inspirarse en los descubrimientos de la ciencia para presentarnos una razón infinitamente más ligera y maleable. Tal es el esfuerzo que hizo Brunschvicg y que actualmente hace Bachelard.

Las dos observaciones anteriores nos conducen a una cuarta. Muy a menudo el filósofo que se considera irracionalista no es tal sino por que se halla en reacción inconsciente contra un racionalismo que está también inconscientemente en él. Si tuviera una concepción de la razón tan rica como la de Hegel o tan ligera como la de Brunschvicg posiblemente no sería irracionalista.

Pero ¿debemos pedirle al filósofo que tenga una concepción tan amplia de la razón? ¿Debemos reprocharle al irracionalista, por ejemplo, a Kierkegaard, que oponga a Hegel una concepción más estricta de la razón, que sea más racionalista que el racionalista, más papista que el Papa? Kierkegaard responderá a esto que lo que quiere ante todo es la honestidad en el manejo de los conceptos. Lo que surge de nuestra cuarta observación es la idea de que no hay irracionalismo sino en relación a la razón, de que hay una lucha constante en nosotros y quizá inclusive fuera de nosotros entre estos dos elementos, de que ninguno puede existir sin el otro, de que hay una tesis y una antítesis, recíprocamente necesarias, una dualidad armada. Kierkegaard nos indica que lo que no quiere es una síntesis que mediatizaría y englobaría la tesis y la antítesis.

Así como para Heráclito los dioses nacen de la muerte de los hombres y los hombres de la muerte de los dioses, diríamos que la razón nace del triunfo sobre la no-razón y la no-razón del triunfo sobre la razón.

CONCLUSIÓN

En nuestro estudio de las diferentes formas de realismo hemos señalado el proceso dialéctico por el cual al realismo que podemos llamar monista, por lo menos epistemológicamente monista, de James, de Bergson, de Russell, de los neorrealistas, todos los cuales afirman de una o de otra manera la unidad del objeto y de su imagen, ha sido sucedido por otro realismo, opuesto, el de los realistas críticos, que separan el objeto y su imagen. Por tanto, hay en el realismo mismo una dialéctica y sin duda ésta se explica, como toda otra forma de dialéctica, por una realidad que la trasciende.

¿No observamos acaso un movimiento dialéctico en el interior de la fenomenología cuando Husserl, después de haber puesto el mundo entre paréntesis, insiste por lo contrario en nuestra presencia al mundo, nos muestra las cosas en su corporeidad, saca a luz el punto de vista natural, ingenuo?

Si hay una dialéctica del realismo, y una de la fenomenología, y de manera más general, si hay diléctica en el espíritu humano, es porque aquélla no es la explicación final, y no es una explicación porque ella misma es explicada por un término diferente a ella, que es la realidad. ¿De dónde procede este juego de antítesis, este centellear de los reflejos de un opuesto bajo la luz de otro? Provienen del esfuerzo mismo del espíritu por acercarse cada vez más a lo real. Lo real rechaza un contacto puramente intelectual y no podemos percibirlo, hemos dicho, sino mediante visiones sucesivas, alternadas, contrarias. Encontramos, de nuevo, una idea que ya hemos formulado: la dialéctica es el camino; pero éste debe explicarse por el punto de que parte y el punto hacia el que se dirige. La dialéctica no será plenamente dialéctica si ella misma no es dialectizada, es decir, si la dialéctica que pone a todas las cosas en el lugar que les corresponde, no toma ella misma su propio lugar, intermedio entre dos términos no-dialécticos.

Hemos visto la dialéctica como el proceso incesante del espíritu que se examina a sí mismo y examina lo que piensa. Pero debemos llegar a una conclusión, y nuestra conclusión puede versar sobre la idea misma de conclusión. Cada vez que hacemos un juicio, el proceso infinito del espíritu se detiene, es concluido por una afirmación, ya sea esta afirmación religiosa,

o percepción, o esa fe animal de la que habla Santayana, y por la cual estamos vinculados al mundo y a las cosas.

Hemos visto ya que para Platón hay términos que son exteriores a la dialéctica, no sólo el Uno por encima de la esencia, sino también los términos individuales particulares.

En todo momento, el espíritu tiene que poner un término a este diálogo interior que, según la definición, constituye el pensamiento mismo, y el espíritu formula juicios. Un juicio es un completamiento.

Correspondientes, en una cierta etapa de la realidad, a los juicios, tenemos las cosas. Aunque los fenomenólogos sostengan que una cosa es ante todo la serie de sus perspectivas, tenemos que decir también, precisamente porque queremos definir las cosas tal como se nos aparecen, que poseen una unidad propia, que se concluyen a sí mismas e incluyen sus cualidades.

Kierkegaard criticaba el sistema de Hegel por razón de su dialéctica sin fin que no permite conclusiones individuales reales; y a este sistema oponía el acto de la repetición tal como él mismo lo concebía, el acto por el cual asumimos nuestra condición humana y ensamblamos nuestra naturaleza con nuestra voluntad.

La personalidad se concluye por sus obras, por su arte; nuestras conclusiones internas deben completarse mediante conclusiones externas.

Aristóteles hablaba de entelequias, es decir, de seres que están completamente en acto, Platón hablaba de sustancias devenidas y Whitehead de concrescencias, y con ello designaban estos productos estables, estas conclusiones del devenir.

Al comienzo y al final, si acaso podemos hablar de tales momentos, hay unidad del sujeto y del objeto. La dialéctica está entre los dos. Implica siempre una distancia entre el sujeto y el objeto y esta distancia es conciencia. La idea de la separación del *que* o *esto* (*that*) y del *lo que* (*what*) en el juicio, en Bradley, aparece como una de las ilustraciones más convincentes del poder divisor de la conciencia; y podemos recordar lo que dice Hegel de la desventura de la conciencia.

Si la verdad está en el juicio e implica la conciencia, la realidad está en la inconsciencia.

Si estudiamos ideas como la de ser, de absoluto, de trascendencia, de espacio, vemos que cada una nos conduce hacia algo que reside más allá de las ideas o, más bien, por debajo de ellas. En otras palabras, las relaciones deben estar sumergidas en

CONCLUSIÓN

En nuestro estudio de las diferentes formas de realismo hemos señalado el proceso dialéctico por el cual al realismo que podemos llamar monista, por lo menos epistemológicamente monista, de James, de Bergson, de Russell, de los neorrealistas, todos los cuales afirman de una o de otra manera la unidad del objeto y de su imagen, ha sido sucedido por otro realismo, opuesto, el de los realistas críticos, que separan el objeto y su imagen. Por tanto, hay en el realismo mismo una dialéctica y sin duda ésta se explica, como toda otra forma de dialéctica, por una realidad que la trasciende.

¿No observamos acaso un movimiento dialéctico en el interior de la fenomenología cuando Husserl, después de haber puesto el mundo entre paréntesis, insiste por lo contrario en nuestra presencia al mundo, nos muestra las cosas en su corporeidad, saca a luz el punto de vista natural, ingenuo?

Si hay una dialéctica del realismo, y una de la fenomenología, y de manera más general, si hay diléctica en el espíritu humano, es porque aquélla no es la explicación final, y no es una explicación porque ella misma es explicada por un término diferente a ella, que es la realidad. ¿De dónde procede este juego de antítesis, este centellear de los reflejos de un opuesto bajo la luz de otro? Provienen del esfuerzo mismo del espíritu por acercarse cada vez más a lo real. Lo real rechaza un contacto puramente intelectual y no podemos percibirlo, hemos dicho, sino mediante visiones sucesivas, alternadas, contrarias. Encontramos, de nuevo, una idea que ya hemos formulado: la dialéctica es el camino; pero éste debe explicarse por el punto de que parte y el punto hacia el que se dirige. La dialéctica no será plenamente dialéctica si ella misma no es dialectizada, es decir, si la dialéctica que pone a todas las cosas en el lugar que les corresponde, no toma ella misma su propio lugar, intermedio entre dos términos no-dialécticos.

Hemos visto la dialéctica como el proceso incesante del espíritu que se examina a sí mismo y examina lo que piensa. Pero debemos llegar a una conclusión, y nuestra conclusión puede versar sobre la idea misma de conclusión. Cada vez que hacemos un juicio, el proceso infinito del espíritu se detiene, es concluido por una afirmación, ya sea esta afirmación religiosa,

o percepción, o esa fe animal de la que habla Santayana, y por la cual estamos vinculados al mundo y a las cosas.

Hemos visto ya que para Platón hay términos que son exteriores a la dialéctica, no sólo el Uno por encima de la esencia, sino también los términos individuales particulares.

En todo momento, el espíritu tiene que poner un término a este diálogo interior que, según la definición, constituye el pensamiento mismo, y el espíritu formula juicios. Un juicio es un completamiento.

Correspondientes, en una cierta etapa de la realidad, a los juicios, tenemos las cosas. Aunque los fenomenólogos sostengan que una cosa es ante todo la serie de sus perspectivas, tenemos que decir también, precisamente porque queremos definir las cosas tal como se nos aparecen, que poseen una unidad propia, que se concluyen a sí mismas e incluyen sus cualidades.

Kierkegaard criticaba el sistema de Hegel por razón de su dialéctica sin fin que no permite conclusiones individuales reales; y a este sistema oponía el acto de la repetición tal como él mismo lo concebía, el acto por el cual asumimos nuestra condición humana y ensamblamos nuestra naturaleza con nuestra voluntad.

La personalidad se concluye por sus obras, por su arte; nuestras conclusiones internas deben completarse mediante conclusiones externas.

Aristóteles hablaba de entelequias, es decir, de seres que están completamente en acto, Platón hablaba de sustancias devenidas y Whitehead de concrescencias, y con ello designaban estos productos estables, estas conclusiones del devenir.

Al comienzo y al final, si acaso podemos hablar de tales momentos, hay unidad del sujeto y del objeto. La dialéctica está entre los dos. Implica siempre una distancia entre el sujeto y el objeto y esta distancia es conciencia. La idea de la separación del *que* o *esto* (*that*) y del *lo que* (*what*) en el juicio, en Bradley, aparece como una de las ilustraciones más convincentes del poder divisor de la conciencia; y podemos recordar lo que dice Hegel de la desventura de la conciencia.

Si la verdad está en el juicio e implica la conciencia, la realidad está en la inconsciencia.

Si estudiamos ideas como la de ser, de absoluto, de trascendencia, de espacio, vemos que cada una nos conduce hacia algo que reside más allá de las ideas o, más bien, por debajo de ellas. En otras palabras, las relaciones deben estar sumergidas en

una experiencia infra-relacional, una experiencia que no es conscientemente experimentada. Es en el sentimiento, más que en la razón, donde encontraremos lo que más se acerca a lo absoluto. Si queremos recuperar el paraíso perdido debemos perdernos en el paraíso recuperado. E inclusive ésa es una de las condiciones para recuperarlo. Debemos perdernos para no perderlo. La conciencia tiene lugar entre esta pérdida y la reconquista del paraíso; es decir, una vez más, que esencialmente es desventurada.

Yendo de su punto de partida a su término, la conciencia atraviesa la negatividad que dirige el juego de las antítesis; pero quizá, más allá de esta negatividad hegeliana, surge una negatividad más esencial, realmente destructora, que corresponde a la necesidad que el existente tiene de aniquilar su pensamiento, en una actitud de sumisión a la trascendencia dominante, que no es, por lo demás, la de ningún dogma ni de ningún sistema filosófico. Hay en este movimiento trascendente una realización de sí mismo que es al mismo tiempo destrucción de sí mismo, un fracaso que es triunfo. Podríamos representar míticamente esta idea uniendo los mitos de Faetón y de Empédocles. Pero observemos también que el acto de autodestrucción del filósofo va acompañado de un acto de autoconstrucción y se expresa inclusive, al mismo tiempo, en este acto.

Lancemos una mirada sobre el conjunto de nuestras reflexiones con el objeto de separar los resultados negativos de los positivos. En los capítulos que hemos consagrado a las ideas de sustancia, de esencia y de forma, de ser, nos hemos visto llevados a negar estas ideas en la forma intelectual que han cobrado en la mayoría de las filosofías clásicas. Al pasar después a estudiar las ideas de accidente, de relación y de negación, nos hemos visto conducidos a negar una concepción que separaría radicalmente accidente y sustancia, una concepción que traduciría las relaciones en esquemas semejantes a los de la lógica de Aristóteles y, también, la concepción que aislaría a las relaciones, por una parte, y a las cosas, por la otra, como lo hacen de manera diferente el empirismo y el racionalismo e inclusive el racionalismo kantiano y, por último, una concepción que haría de la nada una realidad metafísica y así sustantificaría la negación. Después, hemos estudiado las cantidades extensivas, del espacio y el tiempo. Hemos visto cómo hay que rebasar la concepción cartesiana y newtoniana del espacio y el tiempo, y, con ello, cómo podemos formarnos también de la materia una idea más

cualitativa y más ligera que la que se formaban los cartesianos y los newtonianos. Al mismo tiempo, vimos qué lugar deben ocupar las ideas con ayuda de las cuales el espíritu humano ordena los fenómenos llamados objetivos. Ocupan un lugar intermedio entre la experiencia primitiva y ciertas concepciones sutiles a las que llega la ciencia contemporánea, y, todavía más, ciertas intuiciones de los poetas. En este intervalo toman lugar igualmente las ideas de medida y de causalidad.

Pero, al mismo tiempo, vimos que de las ideas que criticamos subsisten ciertos elementos; así, aunque hayamos rechazado los esquemas clásicos de la oposición entre sustancia y accidente, entre relaciones y términos, pudimos conservar las ideas de facticidad y de relatividad. Cierto es que hay que añadir que quizá la idea misma de relación deberá rebasarse, si es cierto que percibimos más allá de nuestras distinciones intelectuales algo que trasciende la oposición de las relaciones y de los términos, forjada por nuestra inteligencia. Con ello, fuimos llevados a pasar más allá de la idea de negatividad y avanzar hacia la idea de una plenitud de lo real, plenitud que va acompañada, sin duda, de la existencia de una especie de fuerza destructora, inmanente a lo real también ella, y que sería el principio de la negatividad.

En cuanto a la idea de facticidad, la mantuvimos en su irreductible rigor.

Más allá del espacio y del tiempo cuantitativos de la ciencia, descubrimos un espacio y un tiempo cualitativos; más allá de la medida principio de la ciencia, una medida cualitativa como la que concebían los griegos; más allá de la forma formante, de la que el kantismo nos da la idea, una forma formada inherente a la naturaleza; más allá de la materia estudiada por la ciencia, una visión mística de la materia.

A partir de ahí vimos esbozarse un vasto esquema del universo en el que, por encima de los centros mudos que son las cosas, pero que no obstante son centros, por oposición a una visión que no vería por doquier sino puntos discontinuos y extensión homogénea, percibimos los dominios, los reinos de los seres vivientes y de las personas. ¿No volvimos a encontrar, entonces, lo que debimos guardar de las ideas de sustancia y de esencia, es decir, las sustancias sentidas, las esencias sentidas? Y en efecto es en esta forma como puede manifestársenos primero nuestro yo. Por lo demás, ¿no está nuestro yo ligado a una estructura espacial que no puede reducirse a la extensión

homogénea y que es nuestro propio cuerpo? ¿No estamos, por él, esencialmente en el mundo? Y aquí volvemos a encontrar la idea de ser, pero ya no en forma de idea, sino más bien de sentimiento. Desde un punto de vista análogo encontramos aquí el origen profundo de nuestra idea de causalidad, es decir, el sentimiento de nuestra propia eficacia, como vio Maine de Biran. Así, descubrimos la jerarquía, por lo demás visible al sentido común, de las cosas, de los seres vivos, de nuestro cuerpo, de las personas.

Y de nuevo, a partir de ahí pudimos abordar la teoría del conocimiento en la que intentamos insistir a la vez en la independencia de las relaciones por relación a su término, que explica la posibilidad misma del conocimiento, en el carácter inmediato de nuestro conocimiento primario del mundo sensible ligado al sentimiento del ser de que hablamos antes, en la necesidad, por último, de rebasar la idea de relación y de rebasar también la oposición clásica entre lo objetivo y lo subjetivo. Así también, podríamos esbozar teorías del lenguaje y del valor, ya que el ser humano se manifiesta ante todo como ser parlante y ser evaluante, y, por debajo del conocimiento, de la palabra, del valor, descubrir la existencia en el sentido en que la entienden los filósofos contemporáneos.

¿Habrá que hacer un lugar por encima de los dominios que hemos distinguido, a las ideas de alma y de Dios? En todo caso, nos pareció que había que conservar ese impulso de la existencia hacia algo distinto de ella, sea cual fuere el nombre que se le dé a eso "distinto". Por lo demás, al término de cada una de nuestras meditaciones acerca de las principales cuestiones, desembocamos en algo inefable. Sin duda, estos diferentes inefables que encontramos en cada caso no podían reducirse a uno solo, aunque no deberíamos sin embargo excluir esta posibilidad. Pero, si nos es posible hacer una reflexión acerca de estas dos ideas de alma y de Dios, diremos que quizá cometen el error de particularizar lo inefable, de localizarlo por así decirlo. Cierto es que los que se aferran a estas dos ideas nos dirán que estos puntos, si los localizan, significan en cierta manera el principio mismo del universo y lo que éste tiene de más alto. Y a tal observación nada podríamos replicar.

Pero, hay que volver a este mundo en el que estamos, a esta naturaleza de la que los primeros filósofos griegos tenían una idea tan profunda y que es crecimiento y devenir.

Podemos, por tanto, volver a la idea de devenir de que ha-

blamos en nuestro primer capítulo, pero que entonces sólo fue señalada y que ahora es reafirmada. Vemos ahora que este devenir tiene estructuras. Y quizá una de las observaciones que podemos hacer para limitar el alcance de la gran doctrina bergsoniana, es la de que hay tales estructuras del devenir. Sin duda, las que vemos no son sino los productos visibles de estructuras más finas que se ocultan en las profundidades de lo real. Pero hemos dicho que debemos quedarnos en la vida ordinaria, al nivel de la percepción en que estas estructuras burdas se hacen sentir, al mismo tiempo que la ciencia nos hará sentir las estructuras más finas.

Después de haber visto tantas ideas diversas, algunas de las cuales nos dirigen hacia la trascendencia, nos volvemos hacia el mundo, pero hacia un mundo estructurado.

El devenir aparece como un devenir coloreado y dispuesto jerárquicamente, en el curso del cual pueden percibirse esencias, devenir no separado de los valores que nacen de él y que parecen estar por encima de él, como el arco iris encima de un torrente.

Hemos asistido a una especie de juego, juego serio, según la expresión de Platón, de lo mediato y de lo inmediato. Hemos visto precisarse problemas, complicarse a otros, desaparecer errores antiguos como la "bifurcación" de que habla Whitehead, formarse errores nuevos (como la distinción que hace Sartre entre el *en sí* y el *para sí* —si se interpretan sin las precauciones necesarias—, como la identificación de verdad y ser que hace Heidegger) y sobre todo subsistir errores antiguos. Pero surgen presentimientos de verdades nuevas en la ciencia y en el arte, y en esta filosofía concebida como arte-de-conocerse-en-el-mundo, tal como tendemos a definirla.

Restaría que nos preguntáramos cuáles pueden ser las consecuencias de semejantes especulaciones en los dominios del arte y de la acción. Pero, primero, hay que ver que en la especulación que niega el carácter sistemático de las cosas y el carácter deductivo de un conocimiento universal no habrá ni ética ni estética que puedan concluirse a partir de lo que llamaríamos las comprobaciones metafísicas. Por lo menos, hemos visto que hay una medida cualitativa que podrá estar en el principio de ciertos sentimientos estéticos. Pero, aquí de nuevo, hay que tomar algunas precauciones, ya que no hay que subordinar todo el arte a la medida; y la intensidad, no una intensidad cuantitativa sino una intensidad cualitativa, es también un principio del arte y un principio no menos profundo.

Lo que hemos dicho de la eficacia causal y del valor bastan para mostrar que hay un dominio de la acción. Ahora bien, en esta reflexión acerca del dominio de la acción no podemos aventurarnos si no tomamos en cuenta la presencia del otro en sus dos formas, por lo demás esenciales una a otra, de la sociedad y de la historia. Pero si hemos visto que el error de ciertas ideas metafísicas consiste en particularizar lo inefable, podemos decir que el error de la mayoría de las concepciones morales y sociales es el de avanzar demasiado rápidamente hacia la universalidad y no respetar las condiciones de lo que se ha llamado la experiencia moral, que debe siempre partir de mis reacciones particulares ante el caso que a mí se me presenta. Esto no quiere decir que la universalidad no deba desempeñar un inmenso papel en este dominio, y doblemente, por una parte, gracias a la regla de la universalización de las máximas, tal como la ha formulado Kant, y, por otra parte, gracias al principio de lo que Descartes llamaba la generosidad, que hace que nos concibamos a nosotros mismos como miembros de un inmenso organismo.

Pero en estos dominios vueltos hacia el porvenir, no hay prescripción que pueda venir de fuera. Las variedades de lo Bello son infinitas. Por otra parte, hay una permanencia del Bien. ¿Podemos encontrar una permanencia bajo las variedades de lo Bello? Pero, ésta será entonces una de esas permanencias sentidas y no concebibles de que hemos hablado. Por otra parte, ¿podemos afirmar que existen variedades del Bien? A pesar de todo, éstas no son, en relación al imperativo fundamental de que debemos concebir ciertas cosas como imperativas, sino variedades.

No creemos que pueda reprochárseles a los filósofos que no den reglas prácticas para hacer el bien y lo bello, ni tampoco para discernirlos. Demasiados filósofos lo han hecho; quizá porque lo han hecho, porque Spinoza escribió una *Ética,* y Platón *La República,* fueron grandes filósofos (pero observemos que Descartes no formó ni una estética ni una moral definitivas). Pero quizá ha llegado la época en que más vale renunciar al título de gran filósofo, en que quizá sea mejor simplemente observar nuestras propias reacciones ante los grandes problemas de la filosofía, ante las grandes voluntades de acción y ante las grandes obras de arte, como ante tal movimiento del corazón o tal aspecto fugitivo del mundo, y construir a partir de ellos, como podamos, y según el ejemplo de Descartes, edificios provisionales.

Sin duda, lo que podríamos llamar el encanto y el atractivo de las ideas de trascendente y de absoluto se deriva en parte de su ambigüedad y del reflejo de sus significaciones. La trascendencia aparece como un término *ad quem*, y, más etimológicamente, según hemos visto, como un movimiento hacia. En cuanto a lo absoluto, es a la vez lo separado y lo que une; no tenemos, una vez más, sino que pensar en uno de los temas del *Parménides* en el que la primera hipótesis es la de lo absoluto separado y la segunda la de lo absoluto unificante. Esto nos lleva a la idea de lo inefable, que no puede describirse sino mediante antítesis y paradojas. Lo absoluto y lo trascendente son los puntos opuestos del pensamiento, en los que éste alcanza sus propios límites. En ese momento, una luz brilla sobre él, de la que no podemos decir si viene del pensamiento o de lo otro, la cosa sin nombre, de lo que D. H. Lawrence llama el Dios oscuro.

¿Podemos volver a la inmanencia sin perder la trascendencia? ¿Podemos concebir un eterno retorno de la dialéctica por el cual el primer término, enriqueciéndose y ahondándose a sí mismo, reaparece en su carácter primitivo? ¿El filósofo tendrá la fuerza de trascender finalmente la trascendencia misma y de caer valientemente en la inmanencia sin dejar que pierda su valor su esfuerzo de trascendencia?

Preguntas de esta clase son las que constituyen la filosofía misma, ya que ésta es más la actitud de preguntar que la actitud de responder. Es el movimiento, oscuramente percibido, más que visto, que va de la realidad, por la dialéctica y las antítesis, hacia el éxtasis.

En presencia de las obras de arte, esos mundos a la vez acabados e inacabados, o más simplemente en presencia de las cosas, experimentamos una plenitud, no separamos ya lo interior y lo exterior, lo infinito y lo finito, y el diálogo incesante, llega a su conclusión, en el silencio.

ÍNDICE

Libro Segundo

LOS MUNDOS ABIERTOS AL HOMBBE. INMANENCIA Y TRASCENDENCIA

Este libro se acabó de imprimir el día 19 de septiembre de 1960, en los talleres de Gráfica Panamericana, S. de R. L., Parroquia 911, México 12, D. F. Se tiraron 4 000 ejemplares y en su composición se utilizaron tipos Baskerville de 10:11 y 8:9 puntos. La edición estuvo al cuidado de *José C. Vázquez*.